

Ph.u.

163

-1-

Ph 11 103-1



<36602204610014

<36602204610014

Bayer. Staatsbibliothek



Philos. pag. 21.

R

E i n l e i t u n g
i n
Natur und Geschichte

v o n
C. A. E f c h e n m a y e r.

E r s t e s B ä n d c h e n.

E r l a n g e n,
in der Walther'schen Kunst- und Buchhandlung.

1 8 0 6.



1810
P. 710

Wenn die Weisheit sich aus den Systemen aller Zeiten und aller Völker zusammenfügen und bilden sollte, so würde sie aussehen, — was Horaz an die Pisonen schreibt, — wie ein Menschenkopf mit einem Pferdehals, mit Federn an den Gliedern und unten würde in einen scheuslichen Fisch sich endigen, was oben ein schönes Mädchen ist. Sie würde aussehen wie ein Ding mit unzähligen Köpfen und eben soviel Füßen, alles leicht beweglich an lokern Fäden und in der Mitte zusammenlaufend in einen Ring, an welchem du nur auf verschiedene Weise ziehen dürftest, um bald die Füße bald die Köpfe in Bewegung zu setzen, je nachdem man von dir

verlangte, daß das Ding denken oder handeln sollte. Wenn du die antiken Köpfe hervorfuchst, alle die griechischen und lateinischen Lappen zu einer Mönchs-Kutte aus dem Mittelalter verarbeitest und dieß alles mit dem modernen Firnis unserer Tage überziehest, so hast du all unsere Weisheit beisammen. Allein — nicht bloß in Systemen ist die Weisheit zu suchen, sie ist auch gegenwärtig im Handeln. Wo die Lehre sich mit dem Charakter entzweit, die Moral der Politik fremde ist, wo Wahrheit und Tugend sich fliehen, da ist keine Weisheit zu finden.

Wenn die Philosophie die Liebe zur Weisheit bedeutet, so bekenne ich, daß man es ungeschickt anfing, in Systemen zu lieben. Der Liebe ist nichts feindlicher, als das Steife, Abstracte und Konsequente. Wo Minerva noch gewürdigt wurde, da war die Weisheit noch schön und der Liebe auch werth, voll milden Ernstes und nicht einladend zu rauschenden Freuden, aber sicher im Genusse, treffend in der Wahl und voll idealischen Lebens. Da war noch die Blüthe der Weisheit. Wie sich nach und nach die Ideale verlohren, das Leben
 seine

seine harte und rauhe Seite zu uns kehrte, mühselig im Nachgraben der Erde und im Ausjäten des Unkrauts, — wie das Wissen sich ins Unendliche zerstückelte und das, was friedlich beisammen war, feindlich sich trennte, da verlor die Weisheit ihre Lebenswürdigkeit und es gieng hinab zur gemeinen Ansicht der Dinge. Der Mensch zwar ein Ganzes, aber nur *eine* Seite des Geistes pflegend und bildend, mit völliger Kraft dieses oder jenes Object ergreifend und festhaltend, das Individuelle erschöpfend, entfernte sich immer mehr im Wissen von der Totalität, die Welt zerstückelte sich ins Kleine, das Einzelne schon füllte die Sphäre aus, und die Ansicht des Ganzen gieng darüber verloren. Eine solche Gelehrsamkeit sieht einem Jahrmarkt ähnlich, wo jeder seine Waare feil bietet und die Producte, in welchen er Meister zu seyn glaubt, anpreist, mit Schimmer und lieblichen Formen anzieht und das Alte im Neuen nachäfft. Allein dies wirst du nicht Weisheit nennen und auch nicht Liebe zur Weisheit. Wie das Wissen sich theilte, und das Halbe, das Drittel und Zehntel schon den ganzen Menschen beschäftigte, da trennte sich auch die Phantasie

tasie vom Verstande. Iene war dem Dichter nur hingegeben, dieser nur dem Naturforscher. Der Reiz des Schönen war von der Lehre und die productive Fülle vom Karakter gewichen. Die Lehre wurde zänkisch, neidisch, ins Einzelne anlaufend und erbitternd als Secte, und der Karakter wurde von zahllosen Bedürfnissen abhängig, partheilich und eigennützig.

Wenn du die Periode in Acht nimmst, in welcher Lehre und Karakter, jedes nicht nur in sich selbst, sondern auch beyde miteinander uneins wurden, so wirst du den Anfang derselben in dem höchsten Flor Griechenlands und die Fortsetzung derselben noch in unsern Tagen erblicken.

Plato und Socrates bezeichnen die Stelle, wo Phantasie und Verstand noch nicht getrennt waren, wo die Natur noch nicht von ihren Idealen und Vorbildern und die Geschichte noch nicht von den Mythen abgesondert wurden. In ihnen war noch ein Ganzes, aber ein Ganzes, wie es die noch unentfaltete Knospe enthält. Überall, wo unter veränderlichen Grössen eine Richtung ihr Maximum erreicht, da ist der
Wen-

Wendepunct in eine andere Richtung nicht mehr ferne. Schon Aristoteles, der Schüler des Plato, bezeichnet diesen Wendepunct. In ihm fieng die Einbildungskraft an, sich vom Verstande zu trennen und das groſſe Gebiet des Wiſſens vereinzelte ſich in unzählige Bruchſtücke, deren jedes für ſich wieder zu einem Ganzen zu werden ſtrebte. Ietzt entfaltete ſich, was vorher noch ungeſondert in der Knospe gleichſam in idylliſcher Unſchuld und Einfalt, beifammen lag, in die Vielheit von Blättern und Zweigen, das Einzelne ſchon nahm den Geiſt ein und vor dem Überfluß von Geſtalten und Bildungen verlohr er das Ganze und den Zuſammenhang aus den Augen.

Die peripatetiſche Schule öffnete die Bahn zu unendlichem Forſchen, die allgemeine Herrſchaft des Geiſtes theilte ſich in eine Menge Provinzen und aus jeder leuchtete eine neue und unbekannte Welt hervor.

Iſt dieſs gleich der Weg zu Entdeckung einzelner Wahrheiten und Geſetze ſowohl für den Geiſt als die Natur, ſo iſt es auch auf der andern Seite der Weg zu unzähligen Irrthümern und miſlungenen Ver-

Verfuchen, und das Leztere compenfirte treulich das Erftere.

In dem Mittelalter war das Loos der Wiſſenſchaft an die Mönche verrathen und dieſe trieben das allgemeine Gut zu ihrem Vorthail um, wie ſchlechte Pflegeväter das Vermögen ihrer Mündel. Die peripatetiſche Schule pflanzten ſie fort nicht der Wiſſenſchaft ſondern der Kirche wegen, weil alles, wie man es nöthig hatte, aus derſelben abzuleiten und zu verwerfen war. So gieng nach und nach die Scholaſtik hervor, ein trübes und unfreundliches Gemifche, welches, wenn es ſtatt der Weisheit gelten ſollte, eher des Haſſes als der Liebe würdig war. Ietzt war nicht nur die Vernunftanſchauung und die Idee völlig zerſtört, ſondern auch die Elemente, ſie wieder zu finden, waren verloren gegangen. Der Verſtand hatte eine Vormauer um ſich aufgeführt und was er nicht durch ſubtile und dialektiſche Künſte ſchützen konnte, das ſicherte er durch eine Dictatur. Mit dieſer Illiberalität war es ſo weit gekommen, daſs ſelbſt die gefunde Naturanſchauung, wie wir von Galiläi wiſſen, zum Verbrechen angerechnet wurde.

Ietzt

Ietzt war es natürlich, dafs, wenn jemand dieses Blendwerk zernichten und zu einem neuen Bau den Plan machen wollte, er die Elemente dazu in der Natur auffinden mußte. Ein solcher Mann war Baco. Er trieb die Lehrlinge aus dem finstern Gebäude in die Natur hinaus, wohl überzeugt, dafs wenn sie einmal von den lebendigen Reizen derselben bezaubert wären, sie alle Luft verlieren würden, wieder in den Kerker zurückzukehren. Seitdem wurde die Wissenschaft wieder um ihrer selbstwillen gepflegt und was Analogie und Induction zu leisten vermochten, wurde versucht.

In unsern Tagen beginnt Phantasie und Verstand, nachdem sie beyde in ihrer Trennung einen grossen Zirkel durchlaufen haben, sich wieder zu nähern und die Vernunftanschauung gewinnt allmählig neue Fortschritte. Diese Periode hat Kant mit fester Hand herbei geführt. Aber noch ist es mit uns in der Weisheit nicht weit gekommen; die Unbescheidenheit und der Neid sind die grossen Schatten, welche allein schon beweisen, dafs wir von ihrem Zenith noch weit entfernt sind. Ist die

die Lehre auch mit sich selbst einiger geworden, so hat sie doch noch nicht den Charakter durchdrungen und handelnd eingeführt, was sie denkend und sinnend für gut hält. War die erste Periode ein Ganzes in der Knospe, so ist die dritte Periode ein Ganzes in der Frucht, aber noch ferne steht die Menschheit, diese Frucht zu pflücken, und zu geniessen.

Die vier Männer Plato, Aristoteles, Baco und Kant nannte ich, um die Epochen zu bezeichnen, in welche die Wissenschaft nothwendig übergehen mußte. An den Namen selbst liegt wenig, denn jeder ächte Gelehrte repräsentirt mehr oder weniger sein Zeitalter und hilft die Kontinuität bilden, durch welche die Wissenschaft von einem Punkte zum Andern fortschreitet. Jedes Jahrhundert regt sich auf eine eigenthümliche Weise in den Anlagen und Talenten der Menschen und diese bilden hinwiederum ihre Jahrhunderte; der Unterschied liegt blos in den großen Wendepuncten, aus welchen der Anfang und das Ende der verschiedenen Epochen hervorgeht, und diese sind das Eigenthum der ausgezeichnetesten Köpfe. Die wissenschaftlichen

lichen Ansichten, wie sie in Kant sich zeigten, waren in Plato und Aristoteles noch gar nicht möglich und zwischen beyden liegt ein ungemein vielseitiger Naturproceß in den Anlagen, und Bildungs - Proceß in der Erziehung, wodurch allmählig diejenige Stufe herbeigeführt wurde, auf welcher wir jetzt stehen. Es ist aber, wie man glauben könnte, nichts zufälliges hiebei. Plato bezeichnet das Maximum der Vernunftanschauung, wie sie in der noch unentfalteten Knospe des Wissens möglich war. So gewiss aber eine Knospe, wenn ihre Periode kommt, sich entfalten, ihre Theile absondern und den Augen des Beobachters darbieten muß, so gewiss mußte Aristoteles auf Plato folgen. Eben so nothwendig ist auch die Periode der Frucht, welche uns die künftigen Jahrhunderte darbieten werden.

Ich sagte, daß in Baco die Elemente zur Vernunftanschauung sich wieder gefunden haben, welche in der ausgearteten peripatetischen Philosophie des Mittelalters verlohren gegangen waren. Dieser knüpfte die Elemente an die Natur an, mißtraute völlig dem Formularwesen des Ver-

stan-

standes und hielt nicht viel auf seine leeren Fächer, er bestimmte zuerst das Wesen reiner Erfahrung in Analogie und Induction und hob dadurch die Physik empor. Auf diesem Wege geschahen nun zwar die größten Fortschritte, in Entdeckung der Naturgesetze und wir wurden an Versuchen und Beobachtungen ungemein reich; allein der Reichthum ist ja selbst nur etwas eingebildetes und hat, wenn er mit den Bedürfnissen und dem Genusse in zu großen Verhältnisse steht, einen völlig unnützen Wert. So gieng es auch in dieser Wissens-Periode. Das Gedächtniß konnte bald die Last der Experimente nicht mehr fortschleppen und die Urtheils-Kraft sie nicht mehr unterordnen, die Naturanschauung verlor sich zu sehr ins einzelne Object und vergaß darüber den Zusammenhang.

Obgleich nun durch Baco der Keim des Wissens auf einen gesunden aber wilden Natur-Stamm eingimpft war, so erforderte es doch wieder einen Andern, welcher den Keim bis zur veredelten Frucht brachte.

Die-

Dieser Mann war Kant. Was Kant leistete, ist eigentlich ein Zurückbilden der Naturanschauung in den Verstand, wobei die Form wieder über die Materie siegte. Wir können dies die Epoche für die Reflexion nennen. War nach Verbannung der peripatetischen Schule die geläuterte Naturanschauung die erste Potenz, so ist die Reflexion die zweite, aber über beyden liegt die Vernunftanschauung, welches die dritte ist. In Plato war die Totalität noch in der Knospe, in Kant sieng sie an, zur Frucht zu reifen und dies ist der große Unterschied zwischen diesen und jener Vernunftanschauung. Zwischen beyden liegt die Zeit des Aus- und Absonderns, des Ernährens und Wachsens, — eine Periode von mehr als zweytausend Jahren.

Nach dieser Ansicht gibt es drei beständige und von keinem Wechsel der Zeit gestörte Momente, welche sich in dem großen Weltlauf immer aufs neue und in höhern Potenzen wiederholen. Das Erste ist die Naturanschauung, das Zweite die Reflexion und das Dritte die Vernunftanschauung. Wenn wir diese Momente als eben so viele feste Punkte in der Geschichte

schichte auffuchen und die großen Perioden des Wissens damit vergleichen, so werden wir ohne Mühe finden, daß jene Momente bereits schon im dritten Umlauf begriffen sind. Jetzt nähert sich der wissenschaftliche Geist wieder der Vernunftanschauung und durch sie der Totalität, aber es ist eine unermessliche Bahn, von welcher er nur den Anfang berührt.

Was bleibt uns jetzt noch übrig? Es ist gewiss: Wäre die Menschheit nicht durch ein festes Band umschlungen, so wäre sie, wie die Blätter, welche der Wurm zernagt, schon längst abgefallen und die Frucht wäre im Keim zerstückt worden. Dieses feste Band ist die Religion. Im Wissen ist der Mensch nur halb, im Handeln ist er nur halb, ein Ganzes ist er nur in der Religion. So beständig auch jene Momente in ihrer Aufeinanderfolge und Potenzirung auf der großen Bahn sind, welche der wissenschaftliche Geist beschreibt, so muß ihnen doch selbst wieder ein ewig Unveränderliches zum Grunde liegen, das nie potenziert und nie verdrungen werden kann, sondern immer gegenwärtig und von keiner äußern und innern Macht abhän-

abhängig ist. Und dieß ist die Religion.

Es ist die Absicht dieser Einleitung, auf dieses ewig Unveränderliche in einem Zeitpunkt aufmerksam zu machen, in welchem nicht nur politische und moralische Störungen eine neue Gestalt der Dinge herbeiführen, sondern auch das Positive in der Religion einer vielseitigen Deutung unterworfen ist. So allmählig auch jene Störungen und diese Deutungen in einzelnen Völkern sich äußern und auf andere sich fortpflanzen, so sind sie doch die Vorboten allgemeiner Umwälzungen und Reformationen, welche nicht bloß auf einzelne Nationen sich einschränken, sondern oft einen ganzen Welttheil erschüttern.

Ueberzeugt, daß die Philosophie nur zwei Haupt-Seiten habe, einmal insofern sie Productivität des Geistes, zweitens insofern sie Methode ist, hat diese Einleitung beides in Untersuchung genommen. Insofern sie Productivität des Geistes ist, kann sie keinen andern Zweck haben, als die Natur in ihren Vorbildern und die Geschichte in ihren Mythen zu finden. Insofern

sofern sie aber Methode ist, hat sie es mit dem Verhältniß der Speculation zur Vernunft selbst zu thun. Das Leztere ist eigentlich Sache dieses Bändchens. Wie hiebei die Religion mit der philosophischen Methode in Berührung komme, wird sich dem Leser von selbst klar machen. Es ist vielleicht gerade diejenige Seite, welche als die Verkannteste auch am fähigsten seyn könnte, Aufschlüsse zu geben.

Ich habe durch drei Hauptsätze diese Untersuchungen durchgeleitet, wovon der Erste folgender ist:

Die Philosophie ist ein Nach - Bild unserer Vernunft.

Es ist in diesem Satz noch von keinem wissenschaftlichen Problem die Rede, sondern von der Beziehung der Philosophie überhaupt zur Vernunft, welche, indem sie die Möglichkeit des Wissens oft selbst untersucht, allen Problemen ihre Richtung und Sicherheit geben muß. Diese Beziehung nennen wir vorläufig ein *Nachbilden des Urbildes*.

Ein

Ein jedes Nachbild ist seinem Urbilde nur in gewissen Hauptzügen ähnlich, nie aber völlig identisch. Was auch der Künstler vermag, so wird er doch in seinen Kopien der Natur keine völlige Identität abgewinnen, — eben so der Philosoph auf seiner ideellen Seite.

Das Philosophiren ist kein seelenloses Kopiren eines Originals, wo es gleichviel wäre, ob es der Abschreiber verstünde oder nicht; sondern ein lebendiges Anschauen des Innern, was in der Vernunft vorgeht. Die Vernunft lehrt, der Philosoph empfängt; da aber beyde in Einer Person find, so muß der Empfangende zugleich der Anschauende, der Lehrende zugleich der Nachbildende seyn, d. h. der Philosoph weiß nur dadurch etwas um die Vernunft, daß sie *sich selbst zum Objecte wird*. Nur jene Züge, in welchen die Vernunft sich selbst offenbart, können in die Kopie des Philosophen übertragen werden.

Dieses Offenbaren der Vernunft an die Anschauung, dieses Übergehen des Urbildes in ein Nachbild, dieses Selbstobject-

werden ist mithin die Hauptaufgabe, welche wir in ihrem ganzen Umfange zu lösen haben. Die Speculation hat zwar einen sehr weiten Kreis, in welchem sie gebieten kann und welchen ich vollkommen anerkenne; aber sie hat auch eine Schranke, welche ihrer Natur eingebohren und unüberwindlich ist. Die vielfältigen Versuche, diese Schranke zu durchbrechen, wovon uns die Geschichte zeugt, sind hauptsächlich aus den Grundsätzen zweier Sekten hervorgegangen, welche wir hier näher charakterisiren wollen.

Eine Sekte giebt es, welche eine wissenschaftliche Erkenntniß des Göttlichen zu haben vorgiebt und geradezu eine Lehre verkündet, welche darauf hinführe. Da aber ein Wissen von Etwas, wozu die Natur unserer Erkenntniß nicht geeignet ist, nicht statt findet; so müssen diese entweder den Glauben mit dem Wissen verwechseln oder irgend etwas Anderes für das Göttliche angesehen haben. Was aus der Vernunft — dem Umfang alles Erkennens — hervorgehen kann und was wir in ihr anschauen und nachbilden können, sind ihre Functionen, Ideen, Begriffe oder überhaupt
etwas

etwas aus ihrem potenzialen oder aktualen Seyn. Ihr aber maßt euch an, von Dingen Wissenschaft zu haben, welche in einem solchen Umfang nie Raum finden können. Wird die Gottheit nicht zum Irdischen erniedrigt, wenn sie als Idee, als Begriff, oder überhaupt als Theil der Vernunft, angesehen wird? Ienseits der Vernunft liegt keine Erkenntniß mehr: diesen Satz werdet ihr mir zugeben; diesseits ihrer aber liegt nur das, was aus der Natur der Geisterwelt genommen ist. Woher kommt nun eine Erkenntniß von Gott? Ihr sprecht etwas von einer ewigen Harmonie aller Dinge; aber — diese trägt eure Vernunft selbst. Ihr sprecht etwas von einer Allmacht, Allweisheit, von einem Real-Grunde aller Wesen u. s. w. Allein — sind dies nicht Ideale, wozu ihr den verjüngten Maasstaab aus eurem Verstande nehmet und auf das Göttliche übertraget? Was berechtigt euch hiezu? Hat es uns noch nie geahndet, daß eine solche Unlauterkeit eine Anschuldigung für uns werden muß, und daß jedes Verstandes - Prädicat, auch ins Unendliche vergrößert, der wahren Größe des Göttlichen nicht um ein Haar näher kommen kan? Jedes Ideal ist aus der Vernunft

nunft genommen und verhält sich zu ihr, wie ein Theil zum Ganzen oder wie ein Glied zum System, selbst das Unendliche nicht ausgenommen. Wendet ihr nun ein solches auf das Göttliche an, so würdiget ihr dasselbe zu einem Theil eurer Vernunft oder zu einem Glied ihres Systems herab. Aber ein solches Gefäß ist für das Göttliche wahrhaft zu schlecht.

Eine andere Sekte, welche der Speculation das Göttliche überantwortet, ist um einen Schritt weiter gegangen, und verwandelt das Wissen und Erkennen von Gott in ein intellektuelles Schauen des Absoluten. Wie jene das Göttliche zu einem Theil ihrer Vernunft herabsetzen, so halten es diese für die Vernunft selbst. Jene sprechen positive Prädicate aus, wie z. B. Macht, Weisheit, Schöpfung; diese verneinen alle Prädicate, weil das Absolute vom Verstande aus nur durch eine ins Unendliche wiederholte Negation alles Relativen gesetzt ist.

Über diese beyden Ansichten des Göttlichen entscheiden die Resultate, welche aus der Untersuchung über das Sich - Selbst-Objectwerden der Vernunft hervorgehen.
Das

Das Absolute wäre unfehlbar vom Philosophen erreicht, wenn er die vollkommenste Gleichheit des Urbildes, nämlich der Vernunft, in seinem Nachbilde entwerfen könnte. Wie kann er aber jemals hiezu gelangen? Soll die Vernunft sich selbst ganz zum Objecte werden, wo wollt ihr für das Auge noch einen Standpunct finden, welches dieses Object anschaut? Der Philosoph müßte ja eine Existenz außer der Vernunft haben, d. h. außer sich selbst existiren, um die ganz zum Object- gewordene Vernunft anschauen zu können — und dieß ist unmöglich. Der Philosoph entwickelt nur die Ideen der Vernunft, aber zur Total-Anschauung der Vernunft selbst kann er es nicht bringen. Denn kein Theil macht das Ganze aus, keine Idee umfaßt die Harmonie Aller, und kein Glied überfieht das System. Das Nachbild muß daher hinter dem Original zurückbleiben und kann es in seiner freyen Lebendigkeit so wenig erreichen, als es der Künstler vermag, Leben und Athem der Natur zu rauben, und seiner schönen Kopie einzuhauchen. Hier liegen meines Erachtens die Gebrechen der Speculation in ihrer Blöße, und nur jene Anmaßung, welche das Göttliche einerseits
als

als Idee — als Theil der Vernunft, andererseits als Ganzes und gleich dem Absoluten setzt, kann diese Gebrechen sich selbst verbergen.

Es ist hier billig, die Einwürfe zu vernehmen, welche man gegen uns vorbringen könnte. Die stärkste, welche die erste Sekte machen kann, werden folgende seyn: Erstlich — Es giebt eine oberste Kausalität und eine vollkommenste Substanz — beydes ist in dem Real - Grunde aller Wesen vereinigt. Dieser liegt zwar außer der Vernunft; aber die Idee von ihm ist der Vernunft eingebohren, und somit haben wir unfehlbar in der Vernunft einen Fingerzeig auf das Göttliche. Es selbst wohnt nicht da; aber seine Idee ist da und ist ihr eingepflanzt. Zweitens — Die menschliche Macht und Weisheit ins Unendliche vergrößert und zum All gesteigert führt übers Menschliche hinaus und reicht ans Göttliche.

Es würde von großer Zurüstung seyn und eine mehr psychologische als metaphysische Analyse erfordern, um das Verstandesmäßige dieser Ansicht in ihre verborgenen Winkel zu verfolgen. Ich vergönne
mir

mir die Zeit nicht hiezu, und halte mich nur an das Allgemeine. Auch abgesehen davon, daß das Göttliche nie in einer Idee oder einem Begriff sich ausdrücken und Raum finden, und daß die Vernunft nie, seye es auch nur im Profil, in der Kopie, in Nuce, in geistiger Form, oder wie man sichs denken will, das Göttliche beherbergen könne, ferner abgesehen davon, daß die menschliche Macht und Weisheit, mit dem Unendlichen unserer Anschauung vermischt, zum All gesteigert oder in den Superlativ erhoben, nie etwas Göttliches geben könne; so ist schon die Quelle, aus welcher jene Ansichten geflossen sind, in trüber und unreiner Vermischung. Nur für den Verstand giebt es ein Innen und Aussen, ein Oben und Unten, nur für ihn ist das Ideelle vom Reellen, das Wesen von der Form, die Natur vom Geiste nothwendig getrennet und nur für ihn ist das Ding an sich ein unüberwindliches Dogma. In der Vernunft hingegen löschen sich diese Differenzen aus, es gibt da kein Oben und Unten, kein Innen und Aussen, die Idee ist zugleich ein Theil des Wesens selbst, und das, was ihr oberste Kausalität und vollkommenste Substanz nennt, sind Glieder ihres eigenen Systems,

Systems, welche nur Zeit und Raum und für das in beyde gesetzte Subject einen Werth haben können. Iene Einwürfe rühren also von der Verwechselung des Verstandes mit der Vernunft her. Denn — weil sie den Verstand für das höchste halten, so muß ihnen das Unendliche der Vernunftanschauung in der Idee als etwas Göttliches vorkommen. Diese Verwechselung ist die Quelle unzähligen Irrthums.

Bedeutender sind die Behauptungen der zweiten Sekte, welche das Absolute dem Göttlichen gleich setzen. Da diese mit dem, was ich von der Vernunft ausgesprochen habe, völlig übereinstimmen und keine solche Vermengung zulassen; so ist, wenn sie irren, ihr Irrthum von einer höheren Dignität. Sie sind es, welche für die erste Sekte die nämliche Rectification in Bereitschaft haben, und daher ihre eigene nur aus einem höheren Gesichtspuncte erhalten können.

Dieser höhere Gesichtspunkt liegt in der Gränze, welche die Vernunft nothwendig finden muß, sich selbst als Ganzes zu objectiviren und als solches in die Speculation des Philosophen einzugehen, was ich vorhin

hin gezeigt habe. Ist es nun nicht möglich, daß die Speculation ein dem Urbilde gleiches Nachbild entwerfe, mithin die Vernunft selbst anschauet; so ist es noch weniger möglich, daß sie jenseits der Vernunft in das Göttliche eindringe. Das Schauen des Absoluten, was, wie wir weiterhin zeigen werden, das höchste für die Speculation ist, ist daher kein Schauen des Göttlichen, sondern nur der intensivste Blick, welcher dem Philosophen in seine eigene Vernunft verliehen ist. Hier ist der Gränzpunct zwischen Speculation und Glauben, welchen ich schon in andern Schriften dargestellt habe, und in gegenwärtiger in mancher andern Beziehung wieder aufnehme.

Das Absolute ist, ob es gleich nicht das Göttliche seyn kann, doch das höchste für die Philosophie. Das Selbst-Objectiviren der Vernunft wird zwar immer ein Unvollkommenes, und die Identität des Urbildes mit dem Nachbilde eine Unerreichte bleiben; aber dennoch ist diese Identität das unwandelbare Problem, welches der Philosophie aufgegeben und wohin auch ihr ganzes Streben gerichtet ist. Da sie es
aber

aber nicht durch vollständige Integration lösen kan, so suchte sie es wenigstens durch Annäherung zu finden. Diese Identität ist die Asymptote der Philosophie, welche zwar nie auf wissenschaftliche Weise zur Tangente werden, aber deren Abstand von der Gränzlinie unserer Erkenntniß ins Unendliche näher gerückt werden kann. Das Absolute ist mithin eine Forderung, welche so alt ist als der menschliche Geist, sie ist in seiner Wiege geweckt, mit seiner Reife entwickelt, kann aber nur mit seiner letzten Bildung vollständig gefunden seyn. Allein dieses unaufhörliche Streben und nie Erreichen, welches zwar von Geschlecht zu Geschlecht übergeht, aber nur an die wahrhaft genialischen Männer aller Zeiten vertheilt ist, hat selbst eine höhere Quelle als die Vernunft, welche ich in folgendem andeute,

Wie das Absolute auf einer Seite für alle Wissenschaftlichkeit unseres Geistes der Leitstern ist, welcher sich zwar oft hinter Wolken verbirgt, seine Sonnennähe und Sonnenferne in der Geschichte hat, aber nie vom Horizonte ganz verschwindet; so ist es auf der andern Seite zugleich der Scheidepunct,

depunct, welcher das Sichtbare vom Unsichtbaren sondert, — Ienes ist die Morgenröthe und der Tag für die Philosophie, dieses ist die Offenbarung für den Glauben. In der Natur ist es die Sonne, welche unsern Tag erhellt; es giebt aber eine Sonne der Sonnen, welche das Universum erleuchtet. Unserem leiblichen Auge ist diese hellere Sonne zwar nur ein Nebelfleck und ins Dunkel gehüllt; der Idee aber ist sie die Urquelle des Lichts und das hellste Gestirn unter den Myriaden der Welten. Wie es sich mit der Natur verhält, so verhält es sich im Innern mit unserem Geiste. Das Absolute ist die Sonne für seine Wissenschaftlichkeit und ihm zu Beleuchtung seiner Systeme gegeben. Es giebt aber noch eine hellere Sonne, welche das Absolute selbst wieder erhellt. Diese hellere Sonne ist zwar für die Vernunft nur ein Nebelfleck und dunkel in der Tiefe, in welche sie versenkt ist; für unsere Seele aber ist sie das hellste Gestirn — und dieses ist das *Göttliche*. Zu ihm dringt keine Vernunft mehr; aber der Glaube sieht es noch in der Ferne seiner unermesslichen Bahn.

Es

Es giebt also drei Linien oder drei Aufgaben, welche das Diesseits, das Ienseits und den Übergang in Beyde bezeichnen. Die Erste ist eine völlig *Demonstrable* und von allen Seiten zur Auflösung zubereitet, in sich selbst geschlossen und für den wissenschaftlichen Geist an jedem Puncte zugänglich. Die Zweite — nämlich diese des Übergangs — ist eine *Postulirte*, sie kann zwar nicht völlig gelöst werden, aber es findet eine Näherung statt, und diese Näherung ist das unwandelbare Problem für den von seinem Erwachen bis zur Vollendung fortrückenden Geist. Die Dritte — nämlich diese des Ienseits — ist eine *Geoffenbarte* und weil sie diess ist, so kann sie weder demonstirt noch postulirt werden. Sie allein sieht ihre eigene Klarheit ein, für die Vernunft ist sie dunkel, aber die Seele nimmt ihr Licht auf, ohne nach Ursprung und Beschaffenheit zu fragen. Man könnte hier etwa fragen: welche von diesen drei Linien die Höchste und Vollständigste seyen, und es könnte leicht scheinen, es seye die Dritte. Allein jenseits der Vernunft gibt es kein Hohes noch Niederes, kein Großes noch Kleines, ja sogar kein Wahres, Schönes noch Gutes; die Begriffe sind nicht mehr,

mehr, die Neigungen sind verschwunden, die Ideen sind geflohen, — *der Glaube allein lebt und lebt ewig.*

Ich höre hier den Zuruf, und er ist auch schon geschehen: „Diefs sind unerklärliche Ahndungen.“ Ja wohl sind sie es! Denn — könnten sie erklärt werden, könnte sich unsere Denkkraft und unser Ideenspiel darein mischen, so wären es keine Ahndungen. Die Sucht, alles erklären und alles begreifen zu wollen, hat uns die Reinheit der Seele befleckt und den Himmel aus den Augen gerückt. Hätten eure Systeme und die eurer Voreltern uns um den Glauben betrügen können, es wäre schon längst geschehen; — aber die Brust des Menschen ist zu voll davon, kein eiserner Scepter treibt ihn hinaus und kein goldener kann ihn schmücken. Der Glaube keimt mit dem Beginnen des menschlichen Geschlechts auf ohne alle Lehre und Unterricht, und wohnt im Wilden wie im Unterrichteten, oft noch reiner in jenem als in diesem. Der Unterricht hat dem Glauben seine Unschuld genommen, die Sektirerei hat ihn zum Fanatismus aufgereizt und die Menschen zu Barbaren gemacht, so daß eine Hölle nöthig

thig wurde, sie an die Verdammniß zu erinnern. Der Unterricht hat verschiedene Epochen in ihm gebildet und der Geschichte hingegeben, was an sich keiner Geschichte bedarf und ewig ist. Lestet die Geschichte und ihr werdet alles bestätigt finden. Die Religion, an sich lauter Veröhnung und Liebe, ist durch das hineingezwangene System in Verfolgung und Mord ausgeartet, und fraget ihr euch darüber, so sieht einer den andern an und keiner weiß — warum? Uns scheint es freylich sonderbar, wie an dem leisen Unterschied einer Lehrart sich blutige Kriege anspinnen; aber vormals war das System und die Auctorität die Hauptsache, der Glaube selbst das Nebending. Unter den vielen Formen hat sich seine Reinheit verloren, und seine himmlische Abkunft, welche in allen Zeitaltern und in allen Nationen die nämliche ist, wurde völlig miskannt. Eigentlich dürfen wir sagen, daß die Erde unter seinem Namen, auf Schild und Lanze geschrieben, die höchste Sünde gesehen hat. Dieß sind die Früchte, wenn der Glaube in Systemen ausgebrütet wird. Wie so ganz anders ist er selbst ohne alles System, — das allgemeine Band, das alle Menschen mit gleicher

cher Liebe umschlingt und das Leben der Erde an den Himmel knüpft. In ihm blühen unsere schönsten Hoffnungen auf, und er macht dieß kurze Scheinleben erträglich durch die Aussicht auf ein anderes. In ihm gehen die Herrlichkeiten der Welt unter und die Helden der Erde erscheinen wie Luftmeteore, die mit Glanz in die nächtliche Finsterniß fallen. Er allein weckt zur Tugend und macht den schönen Kranz, den wir der Liebe und Freundschaft flechten, unverwelklich. Lasset uns Gott anbeten; aber foltert euch nicht um Begriffe und Ideen, ihn zu begreifen oder unter Bildern zu denken, wie etwa einen König des Himmels. — Denn das König-seyn ist nur ein an die Erde gebundenes Verhältniß. Die wahre Andacht ist ohne Sprache und Bilder, und wir können an den Altar Gottes keine Worte bringen, sondern nur ein reines Herz, voll Liebe und Ergebenheit.

Was ich hier vom Glauben sage, fließt aus einer Überzeugung, welche nicht von flüchtigen Dingen sich nährt. Hat sich von menschlicher Individualität etwas eingeschlichen, so bin ich bereit, es aufzuopfern,

fern, sobald ich etwas Besseres und Höheres dafür erhalte. Die Offenbarung ist eine gefühlte Wahrheit und keine demonstirte; wer sie nicht fühlt, dem gebe ich zu, daß ich für ihn Unrecht habe; aber da sie nur gefühlt wird, so erwarte er nicht, daß sie gelehrt und mitgetheilt werde, und daß das, was nur im Innersten der Seele vorgeht, unter Begriffen und Bildern dargestellt werde. Der Glaube ist das allgemeine Gut, wovon ein jeder unter dem Volke sich einen gleichen Antheil hinwegnimmt, und da er die verschiedensten Naturen, Anlagen und Schicksale der Menschen vollkommen ausgleicht, so ist er auch das einzig Selbstständige, was jeder in seinem Busen bewahret, was im Genusse nie erstirbt und in seinen Früchten unendlich ist. Die Bildung für die Welt, — die politischen und philosophischen Träume wie der rohere Natur - Instinkt des Wilden — haben verschiedene Formen und Bekenntnisse dem Glauben aufgebürdet. Denkt euch alle diese Formen hinweg; so hat der Südsee-Bewohner mit dem Europäer einerlei Glauben und einerlei Religion. Ihr wollt die Religion vernünftig machen und sie mit anschaulichen Wahrheiten bereichern, was
ihr

ihr den Sinnen in ihr nehmt, wollt ihr dem Verstande wieder geben. Ihr werdet in der That müde werden bei dieser Arbeit: denn das Vernünftigste an der Religion ist, daß die Vernunft kein Recht an sie hat. Wäre sie in der Gewalt der Vernunft: — dann wehe den Völkern, welchen ihr Aufklärung versprechet! — Sie würden euch alle für Götter halten müssen, und des Opfern wäre kein Ende. Aber so ist es nicht! — Die Religion und der Glaube haben sich der Macht der Vernunft gänzlich entzogen, und ihr nur den Saum ihres äußeren Gewandes Preis gegeben. Die Vernunft ist eine irdische Pflanze, obgleich die schönste und herrlichste, — der Glaube ist eine himmlische. Mag die Speculation ihre Systeme untereinander werfen wie Spreu vom Winde gestöbert, mag sie zweifeln und grübeln an Wahrheit, Recht und Tugend, mag sie ihre Irrthümer berühmt machen und mit ihnen im Triumphe einherziehen; — die Religion ist ohne Neid und kümmert sich nicht um das verächtliche Spiel; den Glauben treiben sie doch nimmer hinaus und das Gewissen folgt ihrem Triumphe nicht. Es gehorcht nur einem innern Rufe, welcher

zwar oft vom Gewichte der Welt über-
 täubt und nur leise, wie ein vom Hauche
 bewegtes Blatt, anspricht; aber, wenn er
 gehört wird, mächtig und mit Schauer
 die Seele ergreift, und dann in einem
 Nu alle die Zweifel löst, welche der Ver-
 stand mit ersinnlicher Mühe zusammenge-
 klaubt und zur Bewunderung hingestellt
 hat. Diese innere Stimme verklingt zwar
 in den Begebenheiten der Welt, in ihrem
 Geräusche von Waffen und Helden; aber
 für den, welcher Begebenheiten und Hel-
 den nur für die äussere Hülle der Geschich-
 te, — für das Product ihres erloschenen
 Lebens — ansieht und ihr Inneres ver-
 nimmt, für den ist das Daseyn dieser in-
 nern Stimme auf jedem Blatte verzeichnet,
 und die Geschichte ist selbst nichts anderes,
 als der in langen Perioden fort errungene
 Sieg dieser innern Stimme. Sie ist es,
 welche unvermerkt dem Schicksal gebie-
 tet, und, wenn die Welt recht ins Arge
 geht, ihrem Elend ein Maximum setzt,
 und dann mit liebender Hand den Faden
 ergreift und an den Finger der Vorsehung
 zurückführt, welche die einzige Schutz-
 göttin der Weltgeschichte ist.

Wir

Wir kehren nun zu unserem Satze zurück, daß die Philosophie ein Nachbild unserer Vernunft seye.

Es ist leicht ersichtlich, daß wir uns hier mit dem Umfange der *Methode* beschäftigen, ohne noch auf einen möglichen Inhalt Rücksicht zu nehmen, und daß das Bisherige in dieser Absicht gesagt seye. Die philosophische Methode bestehet in der Beziehung der Speculation zur Vernunft. Hierin liegt ein Wechselverhältniß des Philosophen mit sich selbst, einmal, insofern er der Lehrende und Urbildende, zweitens insofern er der Anschauende und Nachbildende ist, — Beides ist vereinigt in der Vernunft. Es ist ohne Zweifel klar, daß der Philosoph nichts lehren oder mittheilen könne, ohne eben dasselbe vorher angeschaut oder in sich gefunden zu haben; er kann aber nichts anschauen oder in sich finden, als was ihm die Vernunft zum Objecte darbietet. Da nun der Philosoph nichts Verschiedenes von der Vernunft ist, so ist der ganze Proceß, aus welchem Philosophie hervorgehet, ein wahrhaftes Selbstobjectiviren. Diese Selbstprojection, welche wir füglich als ein Entwerfen des Urbildes in

3 *

einem

einem ähnlichen Nachbilde ansehen, wäre aber nicht möglich, wenn nicht die Vernunft sich selbst sonderte, und während sie sich zum Theil als Object und Angeschautes setzt, auch zum Theil als Anschauendes und Subject zurückbliebe. Es findet also nur eine theilweise Selbstprojection statt, die Vernunft kann sich nacheinander als Denkendes, Anschauendes, Empfindendes u. s. w. zum Objecte werden, sie kann sich die aus ihrem Innersten hervorgehenden Ideen, Wahrheit, Schönheit u. s. w. zum Objecte geben; aber sie kann sich nie als Totalität oder als Absolutes zum Objecte werden, d. h. das Nachbild kann dem Urbilde nie vollkommen gleich und ähnlich werden. Nehmen wir nun als das Erste an, daß eine Selbstobjectivierung der Vernunft nicht möglich seye, ohne daß ein Anschauendes und Angeschautes zugleich in ihr entstehe, und ohne daß das im Nachbilde entworfene Urbild ein theilweise gesetztes und unvollkommenes bleibe, und folgern weiter auf das Zweite: Da das Anschauende, um anschauen zu können, schlechthin außer dem Angeschauten sich befinden muß, beide aber doch in der Vernunft Eins seyn müssen; so

so ist ein Band nothwendig, welches über
 beyden schwebe und beyde umschlinge.
 Dieses Band ist jenes für die Speculation
 unbekannte X, was wir *Seele* nennen. Es
 ist jener unbegreifliche Doppelzug, *welcher*
trennt im Eins und verbindet im Zwei, es
 ist die himmlische Sympathie, welche dem
 Sohn der Erde zur Ausstattung mitgegeben
 ist, daß er zu seiner Ausbildung denke und
 handle, aber über dem irdischen Glück
 daß himmlische nicht vergesse. Jenes Band
 ist, um ein Analogon zu entlehnen, das
 innere Licht und eben das für den Geist,
 was das äußere für die Natur ist. Das
 Anschauende ist in jenem innern Proceß
 das Auge, das Angeschaute die Farbe und
 Gestalt, das innere Licht bescheint beydes,
 und ist eben daher selbst weder Farbe noch
 Auge; und wie das leibliche Auge es nicht
 vermag, das reine Licht der Natur selbst
 anzuschauen, eben so kann auch jenes in-
 nere Licht nie von dem geistigen Auge er-
 blickt werden. Wir sehen nur die Helle,
 welche das Licht auf die Gegenstände ver-
 breitet, aber es selbst sehen wir nicht.
 Hier liegt die Gränze der Speculation! Sie
 hat jenen innern Proceß in ihrer Gewalt,
 sie hat die Freiheit, ihn zu ändern, ihre
 Objecte

Objecte zu verrücken und ihr inneres Auge nach allen Richtungen zu wenden; aber sie vermag nicht, jenes innere Licht, welches ihr eigenes Auge erleuchtet und mit dem Objecte vermittelt, selbst wieder zu sehen, und dieses bleibt für sie das ewig unbekannte X.

Es liegt hier auf dem Wege, meine scheinbare Entzweiung mit den Systemen anderer Denker aufzudecken.

Die Speculation ist eine Fertigkeit des Geistes, welche Jahrtausende zu ihrer Bildung und Erziehung bedarf, und ob sie gleich den Vorzüglichsten und Freyesten unter den Menschen anvertraut ist, doch an ihr Zeitalter gebunden ist. Die unendliche Productivität der Vernunft kann nur allmählig aus ihrer Tiefe herausgehen, und jede ihrer divergirenden Reihen dem Ganzen einzuordnen, bleibt jedesmal die Arbeit eines besondern Geschlechts. Die Hauptzüge des Nachbildes entstehen mithin nach Maafsgabe der philosophischen Geistes-Kultur, und die vollkommene Gleichheit mit dem Urbilde zu erreichen, ist ihr unwandelbares Problem, dessen Lösung nur eine Annä-

Annäherung seyn kann. Insofern die Philosophie es mit der *Productivität* der Vernunft zu thun hat, ist sie ins Unbestimmbare einer Vervollkommnung fähig, und es ist ein eitler, ich möchte fast sagen, dummer Stolz, sie in *der* Hinsicht zu Ende bringen zu wollen. Wir jezt Lebende besitzen kaum die ersten Linien davon. Was hingegen die *Methode* angehet, so muß der Philosoph mehr ins Reine kommen können: denn ehe er als Nachbildendes sein Verhältniß zu dem Urbilde kennt, ehe er weiß, welche Gränzen den Umfang der Speculation einschliessen und was sie zu leisten vermöge, kann er kein Zutrauen zu sich selbst haben. Ohne Methode geht er in das Weite hinaus, sein Blick verliert sich in die chaotische Tiefe, er hat keinen Ruhepunkt auf der weiten Reise; und noch weniger flimmert ihm in der Ferne ein Fünkchen, wo sein Ziel stehet. Das Schwanken der Methode hat die Skepsis hervorgerufen, das wahre philosophische Unkraut, welches wuchernd die Gärten unserer Hesperiden überwächst und das Gold ihrer Früchten entedelt. Sie hat zwar den Fleiß unserer Denker geübt im Ausjäten und Reinigen; aber auch viele vergebliche Mühe gemacht.

Die

Die Skepsis ist die Entzweiung der Philosophie mit sich selbst; wo sie ganz hervortritt, da steht die philosophische Sünde am höchsten. Die Methode ist ihre Veröhnung; jene verschwindet, wenn diese eintritt.

Was ich hier sage, haben andere Männer vor mir gefühlt und in die Methode ihre vorzüglichste Hoffnung gesetzt. Allein bei den gethanen — obgleich berühmten — Bemühungen anderer Philosophen stehen bleiben, heisst die Würde der Philosophie verkennen. Ich weis zwar wohl, dass eine Philosophie, wenn sie in eine völlige Skepsis ausgeartet ist, nur in der Kritik ihr wahres Mittel finden kann, zur Methode zurückzukehren. Daraus folget aber noch nicht, dass in jener berühmten Kritik, wie mehrere glauben, die Methode selbst schon niedergelegt seye.

Das nämliche ist anwendbar auf diejenigen, welche das Heil der Philosophie in der allgemeinen Logik suchen. Diese ist für die Verhältnisse des Geistes, was die Algebra für die Verhältnisse der Natur ist, und wie sich diese zur Mathematik verhält, so verhält sich jene zur philosophischen

schen Methode. Beyde enthalten die Konstruktion der Elemente; reichen aber nicht über die Sphäre des Verstandes hinaus. Ich komme zurück auf das, was mir wichtiger scheint.

Oben bezeichnete ich drei Linien, welche sich ausdrücken lassen als *Erkenntniß*, *Postulat* und *Offenbarung*. Die erste ist ganz transcendental, die zweite liegt auf dem Uebergang ins Transcendente, die dritte ist völlig transcendent.

Die Erste ist auflöslich und demonstribel, sie bestimmt ein Wissen, ihr Gebiet ist sowohl das Reich der Aussenwelt — Natur, — als auch das Reich des Geistes — Geschichte. Ihre Stufenleiter gehet von der Vorstellung bis zur Idee, sie enthält das Endliche und Unendliche.

Die Zweite ist weder einer Auflösung noch Demonstration fähig; doch hat sie eine Seite, wo sie das Princip für beyde ist; ihr Gebiet ist das Absolute, und ihr Licht bescheinet Natur und Geschichte; sie bestimmt ein geistiges Schauen und Fühlen; sie hat keine Stufen-Leiter, weil sie selbst

selbst die Spitze davon ist: sie enthält das Ewige.

Die Dritte hat kein Prädicat der Vorigen, und ist weder bedingt noch unbedingt. Wie im Absoluten alles Relative sich auslöscht, so verschwindet in ihr vollends das Absolute selbst als der letzte Rest unserer unheiligen Natur. Dieses Verschwinden ist aber nur ein Untergehen in dem Glanze einer helleren Sonne. Unmittelbar hat sie keinen Punct mit der Natur und Geschichte gemein, sie bestimmt den Glauben und ihre Richtung geht ins Unsichtbare: Sie enthält das Seelige.

Diese rohe Zeichnung könnte ich in manchfaltigeren und schöneren Umrissen gegeben werden; allein in diesem Gebiete ist dem Pinsel keine Farbe gegönnet, und wie bei dem Künstler sein besseres Ideal das Nackende ist, so ist es auch hier. Wo jeder um sich selbst aufzufuchen, nur in seine verschlossene Brust zurückgehen kann, da ist die Sprache, das Geheimniß zu verrathen, voller Falschheit und Tücke, und wird nie das geben, was wir fühlen und ahnden. Der höchste Blick, welcher der Seele

Seele in das Geheimste und gleichsam beim Abschiede von der sichtbaren Welt noch verliehen ist, ist das *Schauen des Absoluten* und dieß ist der Punct, wo ich mit *Schelling*, welcher ihn zuerst bezeichnete, vollkommen einverstanden bin.

Um dieses Schauen näher zu charakterisiren, weil sich alles in ihm concentrirt, bringe ich eine kurze Reihe von Zügen in Rückerinnerung.

Ich sagte, daß das Absolute nur in einer vollkommenen Gleichheit und Aehnlichkeit des Nachbildes mit dem Urbilde erreicht seyn könne. Das Absolute ist daher als Nachbild, d. h. für die Philosophie, was die Vernunft als Urbild, d. h. ohne alle Philosophie ist. Nun ist aber eine völlige Gleichheit nicht möglich, weil die Vernunft, um sich als totales Selbst-Object anzuschauen, ihr Auge außer sich haben müßte. Es findet daher nur eine theilweise Selbstanschauung statt. Dennoch besteht aber die Forderung, es zur Gleichheit zu bringen, und diese Approximation ist das unverrückte Problem der Philosophie, welche dem wissenden

fenschaftlichen Geiste aller Zeitalter ein für
 allemal aufgegeben ist. Diese Forderung,
 da sie an die Vernunft ergeht, kann nicht
 selbst in ihr liegen, sondern nur in dem,
 was wir *Seele* nennen. Das Absolute ist
 mithin ein Postulat für die Vernunft, wel-
 ches zu befriedigen sie immer vergeblich
 arbeitet. Der Charakter des Absoluten läßt
 sich daher nur auf folgende Weise bestim-
 men: Da alle Wissenschaft und Erkennt-
 niss innerhalb der Vernunft fällt, so kann
 das Absolute als identisches Nachbild so
 wenig als das totale Urbild erkannt oder
 durch Wissenschaft ausgemittelt werden.
 Da alle Potenzen und Ideen innerhalb der
 Vernunft liegen, so kann das Absolute we-
 der Potenz noch Idee seyn. Da alles Sub-
 jective und Objective zu dem Gebiete der
 Vernunft gehört, so kann das Absolute we-
 der subjectiv noch objectiv seyn. Es ist für
 die Philosophie, was die Vernunft für sich
 und ohne Philosophie ist, mithin nichts
 Besonderes, Bestimmtes, weder Indifferenz
 noch Polarität. Es ist, wenn es je noch ei-
 nen zweiten Ausdruck für dasselbe geben
 kann, die ewige Harmonie. Jenes Schauen
 des Absoluten muß daher ein schlechthin
 unbestimmtes und blindes Schauen seyn;
 ein

ein blindes Schauen aber ist das, was wir *Glauben* nennen. Jenes *innere Licht*, welches in der Vernunft, wie wir gesehen haben, das Anschauende und Angeschaute vermittelt, wird *in diesem höchsten Act selbst zum Auge*, und nun kann es das schauen, was es vorher nur als Licht beschien: es kann seine eigene Klarheit sehen. Dieses Auge hat mithin kein Object mehr, und ist daher das Schauen einer reinen Harmonie und der intensivste Blick, welcher der Seele zum Behuf einer Philosophie verliehen ist. In diesem seelenvollen Blicke ist die Gleichheit des Nachbildes mit dem Urbilde für ein untheilbares Moment wahrhaft erreicht, und da, wie wir wissen, diese Identität das Problem einer unendlichen Annäherung ist, so *strebt jener Moment, eine Ewigkeit zu umfassen*. Hier liegt die Geburtsstätte von Raum und Zeit, von Natur und Geschichte. Weiterhin aber wendet sich die Seele vom Irdischen weg und sucht das Himmlische. Die Sonne, wovon sie selbst erleuchtet ist, ist das *Göttliche*, und der Glaube ist der seelige Blick nach dieser Sonne. In diesem Gebiete aber hat die Philosophie kein Recht. Sie hat in jener dunkeln Ahndung einer ewigen Harmonie ihr
Höch-

Höchstes erreicht, aber weiter hin dringt ihre Kraft nicht. Wie der Philosoph den Kulminations-Punct der Speculation erreicht hat, treibt ihn der Glaube zurück unter das Volk, wo jeder ihm gleich ist und jeder ihn an die Eitelkeit aller Systeme erinnern kann.

Hier fühlt jeder seine *Abhängigkeit von unbekannter Macht*, der Kleine wie der Große, der König wie der Bettler, der Philosoph wie der wilde Bewohner der Südsee. Keiner kann es sagen, von wannen sie komme und warum sie da seye; Ich kann es nicht sagen, woher und warum? Sie ist einmal da, und Ihr — zeigt mir den Mächtigen, welcher sie vernichten könnte oder einmal vernichtet hätte! Daher ist der Glaube das Einzig-Selbstständige und Unvergängliche. Erst durch ihn wird die Tugend belebt, die Wahrheit errungen und das Ewig-Schöne geformt. Wäre der Mensch in seiner Hoheit nichts als Vernunft, — wir würden aussehen wie unsere Systeme, steif, trocken und ohne Zusammenhang; das Ganze wäre ein Gliedermann, womit die Kinder spielen. Im Glauben ist unser absoluter Werth aufbewahrt; dieß

dieß kurze Leben aber nur ein Schatten-
 spiel und die Philosophie seine magische
 Laterne. Der höhere Ernst, der darin
 verborgen liegt, ist kein griechischer, kein
 römischer, kein französischer noch deut-
 scher Kothurn, — es ist die Rolle, welche
 uns selbst überlebt. Der ewige Plan will
 uns selbst nicht, nur unsere Rolle hat er
 nöthig, wir selbst sind entbehrliche Dinge.
 Keiner brüste sich also mit dem, was er
 als Vernunft ist und leistet, er ist als sol-
 cher doch nur Mittel zu einem andern
 Zwecke. Was er aber durch den Glauben
 ist, das sichert ihm ein unvergängliches
 Erbgut, das mehr ist, als der Miethlohn
 unserer Handwerkstage.

Dieß sind einige Hauptzüge der phi-
 losophischen Methode; aber sie sind es
 nicht allein, es wohnt zugleich Seele in
 ihnen und das Licht der Productivität. Der
 Umriss ist gegeben und die Fächer sind ins
 Unendliche leer gelassen; aber der Central-
 punct ist zugleich da, der seine Wellen
 bis an ihre Ufer schlägt, und Kraft und
 Leben in das Innere bringt. Es ist kein
 bloßes Formenwerk, es bildet sich zugleich
 ein Geist in die Hülle, und wo er die
 Hülle

Hülle durchbricht, da ist er rein und unsterblich. — Und so mußte es seyn, wenn es wahr ist, daß die Philosophie als Methode mit der Productivität der Vernunft Hand in Hand gehen soll.

Habe ich bisher der Speculation ihre Armuth gezeigt und ihre Eitelkeit zurückgewiesen, so ist es jetzt Zeit, auch nach ihrem Reichthum zu forschen und zu zeigen, worauf sie sich stützen kann. Habe ich bisher das Absolute als das *Letzte* für den Glauben betrachtet, so ist es billig, es jetzt als das *Erste* für Wissen und Erkennen darzustellen.

Natur und Geschichte sind die zwei unermesslichen Vorrathskammern, woraus die Speculation ihre Schätze sammelt. Vieles ist zwar im Schutt vergraben, vieles liegt in der Tiefe des Meers; allein — sie wird es schon finden. Wer noch nie mit Bewußtseyn das wiederholt hat, was bei dem Denken und Handeln ohne sein Wissen in ihm vorgehet, dem ist die ganze Natur und Geschichte ein Räthsel, er läßt ihre Erscheinungen unbekümmert an sich vorüberfließen, wie die wandelnden Schatten der

der Wolken, ohne ihren ewigen Sinn festzuhalten, und kann, wo er auch stehe, mit den zwei Fragen: woher und warum?— jedesmal an die Gränze seines Wissens geführt werden. Jede Wissenschaft hat zwar ihr eigenes Postulat; aber es ist nur ein Abkömmling des Absoluten und dem Postulate der Philosophie untergeordnet; jede hat ihre eigene Methode, aber, ohne die philosophische zu berühren, ist sie nur Stückwerk. Es giebt zwar eine natürliche Philosophie, welche sich in allem regt und ohne deutliches Bewußtseyn zuweilen ein Ähnliches findet, wie die Demonstration mit Bewußtseyn. Sie verhält sich, um ein Analogon zu geben, wie das practische Gefühl des Arztes am Krankenbette: sie sammelt das unendliche Detail in seinen Hauptpuncten wie Zahlenbrüche unter einem General-Nenner, und weiß vermittelt desselben den Werth des Einzelnen zum Product der Reihe zu schätzen. Allein — dieß sind nur Versuche, welche das Talent auszeichnen, sich aber nie zur wissenschaftlichen Ansicht des Ganzen erheben. Wie in der Pflanzenwelt der Dünger da ist, um neue Kraft zu wecken; so giebt es auch einen literarischen Dünger für den wissenschaftlichen

chen Geist, welcher zwar zur Productivität antreibt, aber selbst keine hat. Dieß ist die natürliche Philosophie; in ihr herrscht eine große Geschäftigkeit; man vernimmt sie von den Bühnen der Redner und von den Schaubühnen, sie wird in den Parlamenten gehört und in allen Unterhandlungen, wo die Würze nicht für den Magen berechnet ist; — man erblickt sie in allen Kompendien, Journalen, allgemeinen Lit. Zeitungen u. s. w. Ihre Rolle ist allgemein; aber sie ist doch nur der Dünger für die höhere Productivität, welche der speculativen Philosophie allein eigen ist. Man wird diese Parallele hart finden, aber es ist doch nicht anders. Jedes wissenschaftliche Streben ist eine Anticipation der Zeit, und je mehr es ihm gelingt, die künftige Stufe der Jahrhunderte in seinem Wissen zu beschleunigen, d. h. Principien aufzustellen, welche die folgenden Geschlechter als wahr erkennen, desto tiefer hat sein Geist in die Wahrheit gesehen. Das philosophische Streben gehet darauf aus, die Zeit überhaupt zu tilgen und ein Ideal zu finden, das für alle Zeit gilt. Ob es ihm nun gleich nur gelingen kann, sich diesem Ideal anzunähern; so bleibt die Philosophie doch

doch der Polarstern für alle Wissenschaften, und diese können nur nach Maafsgabe der Theilnahme, welche sie an ihr nehmen, ihr eigenes Wissen beschleunigen. Man kann daher die Güte der Producte an ihrer Dauer messen, und der wissenschaftliche Geist, so flüchtig und vergänglich er auch in Einzelnen sein Spiel treibt, hat doch im Ganzen einen Karakter, welcher der Wahrheit näher rückt. Ich rede hier nicht von den Ephemeren und Conversations-Stücken unserer Zeit, welche wie die Schmetterlinge nach der Umarmung ihrer Geliebten sterben; ich rede vom Ernste der Wissenschaften. Im allgemeinen Zusammenhang hat zwar alles einen speculativen Werth, selbst die Schaufel und Hacke der Empirie hat ihn; aber von diesem rede ich hier nicht, auch nicht von den wissenschaftlichen Zwergen und Tagelöhnern. An der Wahrheit arbeiten die Gelehrten schon mehrere Jahrtausende und noch weiß keiner, wie weit sie fertig geworden ist. Allein — ihr Rahmen ist durch den ganzen Himmel ausgespannt und wir stecken blofs Blumen in ihren Saum. Wo ist hier für das Ganze Bedeutung zu finden, wenn sie nicht in euch selber liegt, und wo anders findet ihr euch

selber, als in der Philosophie? Wenn wir
 sagen: unser Leben sey ein Schein-Leben;
 so werden wir auch sagen können: unsere
 Erkenntniß sey eine Schein-Erkentniß.
 Es geht mit allen Metamorphosen so. Die
 Raupe, die Puppe, der Schmetterling —
 welche Gestalt, welche Form zu seyn ist
 wohl die wesentliche? — Keine von allen, —
 es liegt aber ein Gesetz, ein Schema zum
 Grunde, nach welchem jene Verwandlung
 nothwendig ist, und dieß ist das Wesent-
 liche. Was in der Natur die Qualitäten
 und Quantitäten sind, das sind in der Ge-
 schichte die Begebenheiten und Namen:
 beyde sind das Unwesentliche. Jene redu-
 ciren sich aber auf ein Gesetz, und dieß
 ist die Hauptsache. Das Wahre der Natur
 liegt also nicht im Wirklichen, das Wahre
 der Geschichte nicht im Vergangenen: denn
 das Gesetz erscheint uns äußerlich nirgends,
 und der Plan der Geschichte ist allezeit ge-
 genwärtig. Haben wir uns einmal über-
 zeugt, daß wir, um Wahrheit zu finden,
 unsere Vorstellungen und Begriffe immer
 höher steigern müssen, so werden wir auch
 nirgends Ruhe finden als im Absoluten.
 Man kann es aus dem Munde der Philoso-
 phen jeden Augenblick hören, daß die Quelle
 alles

alles Bedingten das Unbedingte seyn müsse; kommt es aber bei ihnen darauf an, es wirklich an die Spitze ihrer Systeme zu stellen, so ist es bald ein absolutes Nichts, bald ein Stückchen der Phantasie, eine Chimäre, ein Spiel der Einbildungskraft, und wie sie es sonst zu nennen belieben. Diese Inconsequenz wäre unfasslich, wenn wir sie nicht in der Vermengung der Speculation mit dem Glauben entdeckten. Nach ihrer Meinung ist das Absolute — Gott. Sie wollen also auf einer Seite der Philosophie hingeben, was ihr nie angehört, und doch soll auf der andern Seite eine Philosophie sich immer selbst verstehen und nichts Unbegreifliches in sich dulden. Weil sie Gott durch die Vernunft zu erfassen meynen, von ihm aber keine Deduction möglich ist; so nennen sie das Unbedingte unserer Systeme eine Chimäre. Dieß ist ihre Schlussweise. Wir setzen das Absolute in seine natürliche Rechte wieder ein und geben Gott dem Glauben und der Andacht zurück, welche viel zu bescheiden sind, ihm irgend ein vom Verstande entworfenenes und von der Vernunft gebilligtes Prädicat zu geben oder irgend einen aus Natur und Geschichte genommenen Maassstaab an ihn zu legen.

Laf.

Lassen wir also das Göttliche von dem Absoluten für immer geschieden, weil Speculation und Glaube ewig unverträglich sind, und sehen, was das Absolute für sich ist. Allein — wer kann uns Einsicht in das Absolute geben? — kein menschlicher Geist. Ist aber keine Einsicht in dasselbe möglich, so ist es doch das Postulat für alle Einsicht. Ein solches aber ist weder Begriff noch Idee, weder Etwas noch Nichts, weder Object noch Subject, weder Form noch Wesen; es ist weder als Bild noch Potenz zu denken, weil alles dieses in die Sphäre der Bestimmtheit gehört. Es ist, um den Verstandes-Menschen ein erkleckliches Paradoxon zu geben, an dem sie ihre Zähne wetzen können, *es ist Alles, weil es Nichts ist und ist Nichts, weil es Alles ist.* Auf alles dies Widerfinnig-Scheinende sind wir in der That getrieben, sobald wir im Angesichte des Verstandes den Charakter des Absoluten in seiner Reinheit behaupten wollen. Der Verstand nämlich, weil er seiner Natur nach nicht vom Begriffen lassen kann, zieht das Absolute in seine Sphäre herab, und nun muß es die Rolle eines Begriffs im Relativen spielen. Der Verstand will das Absolute erhellen, wovon er selbst, nur ein

Wider-

Widerschein ist. Dieß ist eine intellektuelle Sonnenfinsterniß. — Aus dem Schattenkegel, welchen der Verstand von sich hinauswirft, schließt er, er habe die Sonne bedeckt. Es verhält sich hier überhaupt, wie mit der verkehrten Ansicht des astronomischen Himmels, wovon folgende Parallele, in welcher die Erde den Verstand und die Sonne das Absolute vorstellt, deutlich seyn wird: So lange die Erde glaubte, sie seye im Centrum des Weltalls, und alles renne und laufe um ihretwillen, dünkte sie sich sehr wichtig, und Galiläi, welcher dieß nicht glauben wollte, mußte, von ihren Dämonen aufgefordert, ihr förmlich Abbitte thun. Seitdem man sie aber eines Andern überzeugt hat, schwimmt sie im unermesslichen Raume, wie ein Stäubchen, mit dem der Wind fein Spiel treibt, und schämt sich ihrer Nichtswürdigkeit. Eben so der Verstand. — Er sieht Alles sich um ihn her bewegen, und ist in der Vermuthung sicher geworden, er seye im Centrum. Will man ihm eine andere Meinung beibringen, so regen sich alle seine Dämonen, und sie würden es schön finden, wenn es zu einer Abbitte käme. Allein — das Zeitalter des Galiläi ist nicht mehr! Der Verstand

stand, welcher nur sein eigenes weitläufiges Gebiet betrachtet, sieht das Absolute wegen seiner ungeheuern Entfernung unter einem kleinen Sehwinkel, welcher gegen seine eigene Grösse unbedeutend ist; er denkt aber nicht daran, daß er, von dem Absoluten aus gesehen, viele tausendmal kleiner erscheinen muß, als ihm das Absolute. So wird die Sonne von der Erde gesehen in einem Winkel von $5936''$ und dieß ist doch wohl im Verhältniß zur Erde eine unbedeutende Grösse; aber auf der andern Seite ist die Sonnenparallaxe nur $27''$ (nach la Place), und daraus läßt sich berechnen: daß die Sonne dreizehnhunderttausendmal größer seyn müsse, als die Erde, und dieß ist doch wohl ein mächtiger Unterschied. Es läßt sich für das Absolute, in Beziehung auf den Verstand, kein schöneres und anschaulicheres Analogon finden, als das der Erde zur Sonne, und da *Schelling* diese Wahrheit vor mir entdeckt hat, so ist er der Kopernikus, welcher den Ptolomäus seines irrigen Systems entsetzt hat. Wie die scheinbare Ansicht des Himmels eine optische Täuschung war; so ist die scheinbare Ansicht des Absoluten eine intellectuelle. Der Verstand
borgt

borgt das Licht von dem Absoluten, und giebt es für sein eigenes aus, er glaubt sich im Centrum, während er sich um das Absolute bewegt, gerade wie sich die Erde um die Sonne bewegt. Er ist höchstens der Jupiter des Absoluten, und die Idee der Wahrheit ist das Gesetz der Schwere, durch welches er von dem Absoluten regiert wird. An sich ist der Verstand dunkel, hat aber, weil er sich um seine Axe drehet, eine helle und finstere Seite. Ist es Tag in ihm, so ist er prächtig erleuchtet, die Vorstellungen, Begriffe, Kategorien, spielen um ihn wie Bienenschwärme, und seine Freunde freuen sich ihrer unsterblichen Werke; ist es aber Nacht in ihm, so schlafen seine Freunde und sehen seine und ihre eigene Finsterniss nicht.

Aus diesem Beispiele erhellt deutlich, dafs jenes Widersinnig - Scheinende, was ich vorhin vom Absoluten behauptete, wie auch das, was *Schelling* sagt, dafs sein System zwar Unverstand, aber nicht Unvernunft seye, die wahre Ansicht enthalte; jene andere hingegen, in welcher der Verstand sich als Centrum setzt und gröfser dünkt als das Absolute, nur eine scheinbare

An-

Anficht seye, und zur intellectuellen Täuschung gehöre. Abgesehen von dem Verstande und von seinen Antithesen, ist das Absolute die ewige Harmonie, welche wir zwar durch keine Einsicht erreichen können, die aber doch als geistiges Bedürfnis und Forderung in unserer Seele liegt.

Durch all das Bisherige haben wir folgende Reihen anschaulich zu machen gesucht. Das Göttliche ist das Licht des Glaubens — (Offenbarung); — das, worein es fällt, ist die Seele. Der Glaube ist das Licht des Absoluten — (Postulat) — das, worein es fällt, ist die Vernunft. Das Absolute ist das Licht für alle Wissenschaften — (Erkenntnis) — das, worein es fällt, ist der Verstand. Ferner ist anschaulich: die Asymptote der Erkenntnis ist das Absolute, die Asymptote des Absoluten der Glaube, die Asymptote des Glaubens ist Gott. Was aber für das Niedere Asymptote ist, ist für das Höhere Tangente. Die Erkenntnis ist die Tangente des Verstandes, das Absolute die Tangente der Vernunft, der Glaube die Tangente der Seele. Das Göttliche aber kann, wie wir hier sehen, für uns nicht mehr zur Tangente werden, — ein Beweis, daß
alle

alle unsere Potenzen von unendlich, ewig und wie sie alle heißen mögen, auf einmal zum Schweigen gebracht sind. Anbetung und Demuth ist das Einzige noch, was über den Trümmern einer Philosophie unser Verhältniß zu Gott ausdrückt.

Hier liegt das Gebiet der Theologie, es reicht von dem Lichte des Göttlichen bis zum Absoluten; will sie sich getreu bleiben, so darf sie sich nicht mit Speculation beflecken.

Sie liegt über der Beweiskraft, und mithin auch über den Beweisen, und dieß ist eben ihre höchste Würde. Wo das unmittelbar Geoffenbarte wohnt, da beweist sich alles von selbst. Gott begreifen wollen ist eine Vermessenheit schon dadurch, weil das Begreifende immer größer und gleichsam vollkommener seyn muß als das Begriffene. Im Glauben ist es umgekehrt; das Geglaubte ist immer vollkommener, als das Glaubende. Im Begreifen wirft der Verstand sein eigenes Licht auf das Object; im Glauben fällt ein fremdes Licht herein in die Seele. Dieses ist Offenbarung, jenes Erkenntniß; beyde berühren sich nur an den entferntesten Endpuncten im Absoluten.

Wie

Wie aber jenes Licht des Göttlichen unmittelbar und ewig rein nur in der Seele wohnt; so strahlt es auch mittelbar, und durch fremdartige Theile getrübt, auf alles Übrige aus. In der Vernunft zündet es den göttlichen Funken der Freiheit an, und giebt der Tugend, Wahrheit und Schönheit ihr inneres Leben; im Verstande selbst wird sein Abglanz noch sichtbar in der Erkenntniß des Irdischen. Jenes nennen wir die unmittelbare und innere Offenbarung, welche nur im Glauben wohnt; dieses nennen wir die mittelbare und äussere Offenbarung, welche in Natur und Geschichte wohnt, und in jener als ewige Ordnung, in dieser als ewiger Plan und Vorsehung sich ausspricht. Die Theologie, da nur das Geoffenbarte ihr angehört, hat mithin auch eine unmittelbare und mittelbare Lehre. Ihre unmittelbare Lehre betrifft den reinen Glauben und die reine Religion, welche keinen Unterschied in sich duldet. Sie ist nicht eins, zwey, drey, sondern alleinig. Der Unterricht gilt nur so weit in ihr, als er alles Fremdartige entfernt, und die Nichtigkeit der Speculation in ihr aufdeckt, aber selbst nichts Positives in sie einmischt. Denn alles Positive ist ein durch Verstand und

Aucto-

Auctorität getrübler Myfticismus und muß verschiedene Ansichten zulassen; von diesen wird er gebilligt und angenommen, von jenen bestritten und verworfen. Wer hierbei Recht habe, das kann die Partei nicht ausmachen, sondern ein höherer Richter, der über beyden und für beyde indifferent ist. Dieser Richter ist der reine Glaube, und dieser rathet überall zum Vergleich. Die reine Theologie ist ohne Polemik und Exegese; weil sie laütere Unschuld ist, so hat sie keinen Verfechter nöthig, und weil Alles in ihr für sich selbst klar ist, so hat sie keinen Ausleger nöthig. Von dieser unmittelbaren Lehre gilt Alles, was ich in meinen vorigen Schriften und in dieser über Glauben und Religion gesagt habe. Ihre mittelbare Lehre hingegen geht allerdings in die Vernunft ein und nimmt die Anschauung der Ideen zu Hülfe. Hier gelten die Prädicate Allmächtig, Allweise u. s. w. aber auch hier ist sie nicht beweisend und demonstirend — was nur der Philosophie angehört; — sondern nur aufweisend und das Fremde entfernend. In der Natur findet sie die ewige Ordnung und entfernt das Chaos; in der Geschichte findet sie die Vorsehung und entfernt das Fatum. Sie zeigt, daß

dass jenes Licht, welches wir unmittelbar
 im Glauben haben, ein auf Wahrheit und
 Tugend nur fortgepflanztes und ein in Na-
 tur und Geschichte nur vielfach-reflectirtes
 seye. Sie zeigt, dass zuletzt alles in der
 Religion sich schliesse. Diese mittelbare
 Lehre gründet die natürliche Religion, wel-
 che nach Maaßgabe der Einsichten der Men-
 schen und ihres Zeitalters schwächer oder
 stärker hervortritt, nie aber die Stelle der
 unmittelbaren Lehre ersetzen kann, welche
 von allem Unterschied der Einsichten und
 Anlagen unter den Menschen unabhängig
 und für sich selbst klar ist. Man wird
 hier einsehen, dass ich von einer Religion
 und Theologie spreche, welche für sich
 selbst evident seyn soll und keines Positi-
 ven bedarf. Man missverstehe mich also
 nicht. — Mit der innigsten Überzeugung
 habe ich den Glauben an die Gottheit über
 alle Zweifel des Verstandes und über alles
 Mistrauen der Speculation erhoben, und
 wem diese Wahrheit eben so lebendig und
 evident geworden ist, der bedarf, ich darf
 es wohl sagen, des Positiven nicht mehr
 zur äussern Stütze: denn, in Wahrheit
 gesagt, — ich möchte wohl überall Galiläi
 seyn, — nur nicht in der Abbitte. Ich
 weifs

weiß es sehr wohl, und vermag es vielleicht auch zu deduciren, daß unser Zeitalter nicht ohne Positives in der Religion bestehen kann, wie es vor uns nicht bestand und lange nach uns nicht bestehen wird. Im Wechsel der Dinge begriffen, von politischen und moralischen Störungen irregeführt, von innern Leidenschaften und Neigungen niederwärts gezogen, bedarf der Mensch überall einer leitenden Hand; in der Religion kann er nur, durch das Positive geläutert, sich allmählich zu jener Reinheit des Glaubens erheben, welche für sich selbst evident ist, — und wie könnten wir wohl etwas Trefflicheres, Edleres und Vollkommeneres zu dieser Fühlerin wählen, als das *Christenthum* ist?

Ich habe nun den ersten Satz hinlänglich entwickelt; diese Entwicklung war die Philosophie sich selbst schuldig, um ihre Methode und ihr Princip zu finden. Man glaube aber nicht, daß ich das Ziel für erreicht halte; ich glaube vielmehr, daß wir für eine solche Vollkommenheit noch nicht gereift sind. Ich gestehe hier meine Schwäche, und weil ich das Bedürfnis einer höhern Evidenz in mir fühle, so glaube ich auch, daß es eine solche geben werde.

Bis

Bis jetzt war noch von keinem wissenschaftlichen Problem die Rede, — das Erste und Wichtigste scheint mir folgendes:

Unsere Vernunft ist ein Nachbild der Weltseele.

Auch hier muß ich eine schon geschlossene Reihe von Sätzen wieder öffnen, nur um das Problem selbst sicher zu stellen.

Alle Philosophie ist eine ideelle Rekonstruction von dem, was in der Vernunft ursprünglich liegt und beim Denken und Wollen, beim Anschauen und Handeln, in ihr vorgehet. Der Philosoph gleicht insofern dem Künstler, welcher sein eigenes Original im Spiegel erblickt, und von dem reflectirten Bilde die Kopie auf die Leinwand macht. In der Vernunft sind Original und Kopie beisammen. Sollen sie zum Behufe der Philosophie getrennt werden, so ist es nur möglich durch ein Selbstobjectiviren, in welchem das Anschauende und Angeschauete zwar einerlei aber außer einander, und nur durch ein höheres Band, nämlich das innere Licht der Seele, wieder vereinigt sind.

Gesetzt — ein Philosoph spräche zu mir: „die Vernunft ist eine absolute Einheit;“ so würde

würde ich ihn fragen: woher weist du das? Die Vernunft spricht sich ja nicht unmittelbar aus; sondern der Philosoph spricht nur das aus, was er von der Vernunft vernimmt. In der Philosophie giebt es keine unmittelbare Offenbarung; sondern nur das, was der Mensch sich durch eigene Einsicht und Reflexion erwirbt, und dieses Wechselverhältniß der Vernunft mit sich selbst zum Behuf der Philosophie ist auf keine Weise zu umgehen. Um also jenen Ausspruch möglich zu machen, muß die Vernunft sich selbst zum Object geworden seyn, und der Philosoph als Anschauendes bemerkt haben, was das Angeschaute enthält; dieß ist aber nicht möglich: denn der Philosoph existirt nicht außer der Vernunft, ist aber diese ganz ins Object übergegangen, so ist kein Anschauendes mehr in der Vernunft da. Um uns aus diesem Widerspruche zu retten, ist keine andere Zuflucht offen, als die schon bemerkte: daß das Selbstobjectiviren der Vernunft nur ein theilweises seyn könne, und während sie zum Theil zum Object werde, zum Theil auch als Anschauendes zurückbleibe. Es giebt also keine völlige Vernunft-Einsicht und das Nachbild kann seinem Urbilde

nie vollkommen gleich werden. Jener Satz also, daß die Vernunft eine absolute Einheit seye, kann nie als Vernunft-Ausspruch, sondern nur als Postulat der Philosophie aus einer höhern Quelle entstanden seyn. Nirgends kann das Nachbild mit dem Urbilde identisch werden. Nur die äußere Gestalt des Originals ist es, welche im Medium des Lichts in den Spiegel hinüberfließt; aber nie geht zugleich das Auge mit, welches die Ähnlichkeit beyder anschauet. Eben so die Vernunft: — Sie kann sich in allen Gestalten projeciren; aber nie geht zugleich das Auge mit in die Projection hinüber, welches die Ähnlichkeit der Gestalt mit sich selbst anschaut. Die Philosophie bleibt also immer nur der todte Abdruck einer lebendigen Vernunft. So wahr nun diese Gränze für eine sich selbst ausmessende Vernunft ist, so öffnet sie sich doch wieder für die Seele. Soll nämlich nicht nur das Angeschaute, sondern auch das Anschauende, mithin die Totalität, zum Objecte werden, so muß jenes innere Licht, welches Auge und Object vermittelt, selbst wieder zum Auge werden, um diese Totalität anschauen zu können. — Dieß ist nun jener seelenvolle Blick — das Höchste für
die

die Philosophie — welcher die Identität des Nachbildes mit dem Urbilde, mithin das Absolute, auf einen Moment erreicht, und in diesem Moment eine Ewigkeit zu umfassen strebt. Ohne ihn wäre der Philosophie kein Absoletes zu Theil geworden, so wie umgekehrt das Daseyn des Absoluten ein unverwerflicher Zeuge jenes Schauens der Seele ist.

Durch das Bisherige haben wir wenigstens das gewonnen, daß wir den Philosophen berechtigen können, uns jede Ansicht der Welt und des Menschen vorzulegen: denn ist er im Stande, sich als Absoletes zu setzen, so ist er es noch weit mehr, sich als Denkendes, Wollendes, Empfindendes zu setzen, weil dieses nur Bestimmungen des Absoluten sind. Er hat durch die Methode die Befugniß erhalten, jede mögliche Konstruktion zu unternehmen, und wenn er irrt, so geschieht es wenigstens nicht in der Annahme des Absoluten, und sein Irrthum kann sich nur auf Fehler der Konstruktion erstrecken. Die Speculation hat ihre volle Gesetzmäßigkeit; aber in dem Entwurfe ihrer Verhältnisse kann sie sich irren. Weil die Philosophie keine Offen-

barung ist, weil nichts in ihr geglaubt, sondern alles demonstriert werden muss; so ist sie der Freiheit der Reflexion anheim gestellt, aber auch ihrem Missbrauche ausgesetzt.

Wie sich diese Ansicht zu Schellings System, so weit wir es bis jetzt kennen — denn die Acten sind noch keineswegs geschlossen — verhalte, verdient hier eine kurze Parallele: Schelling wird ohne Zweifel in dieser Deduction finden, dass ich mit dem, was er vom Schauen des Absoluten gegen mich äusserte, vollkommen übereinstimme. Da aber das Absolute in seiner wahren Bedeutung nichts anders seyn kann, als das der Vernunft identische Nachbild; so kann das Auge, welches diese Gleichheit schauen soll, nicht wieder in der Vernunft liegen, sondern nur in der Seele.

Setzt Schelling das Absolute = Gott, so hat er das, was mir nur die Vernunft ist, mit Gott verwechselt, und ich behaupte: dass Gott nicht zu schauen, sondern nur zu glauben ist. Gegen diese Verwechselung glaube ich genug Beweise vorgebracht zu haben, von welchen es mir wenigstens evident ist,

ist, daß sie mich gegen alle aus der Speculation hergenommene Einwürfe sicher stellen.

Was ich vom Glauben sage, damit kann ich nicht an den Philosophen im Menschen, sondern nur an den Menschen im Philosophen appelliren. Da ich den Glauben völlig außer der Speculation setze, und ihm überhaupt eine höhere Abkunft gebe, als es bisher in der Philosophie gewöhnlich war, so kann ich der Speculation auch kein Recht zugestehen, darüber zu entscheiden. Ich kann also, um mich den Einwürfen hinzugeben, nur das sagen: findest du für das, was ich von Religion und Glauben gesagt habe, keinen lebendigen Zeugen in dir selbst, so gebe ich zu, daß ich für dich Unrecht habe. Fühlt also Schelling von Allem nichts in dem Innern seiner Seele, so habe ich für ihn Unrecht. Der Streit ist auf die einfachste Art geschlichtet, — es kommt auf ein bloßes Bejahen oder Verneinen ohne alle Beweise an, — es kommt bloß auf eine innere Billigung oder Misbilligung, auf den leisen Ausspruch eines innern Richters an, welcher Ideen und Begriffe vorbeigeht und einzig und allein das Herz trifft. Wo der Glaube lebendig ist, da
ist

ist er aus einer innern unmittelbar - gefühlten Anmahnung entstanden, welche der Reflexion und aller Beredtsamkeit der Philosophie keinen Eingang gestattet.

Wie sich der Glaube, weil er ein unveräußerliches Gut ist, nicht mittheilen läßt, so läßt er sich auch nicht nehmen, und es sind von jeher eitle Versuche gewesen, ihn geben oder nehmen zu wollen. Spräche einer zu mir: „Dein Glaube ist falsch, wir wollen es dir beweisen“; so würde ich ihm sagen: Mein Glaube ist nicht durch Beweise entstanden, er kann also auch nicht durch Beweise vergehen, ich rathe dir also, Freund! deine Mühe zu sparen; was ich im Innersten fühle, das wirst *du* doch nicht wegläugnen wollen. Wo der Glaube durch das System verdrungen ist, da predigt man freilich tauben Ohren; wo er aber frei vom System ist, da braucht es nur einen einzigen Accord ihn ganz zu wecken. Reiner kann er werden, sich aller Formen entschlagen, das Positive aufgeben; aber aufhören kann er nicht. Er wohnt in einer Region, wo alle Systeme ihre Gültigkeit verloren haben, und dieß macht gerade seine Selbstständigkeit aus.

Mir

Mir ist Gott noch nicht an der Spitze eurer Systeme erschienen, und meine Philosophie gab mir den Trost, daß er nie daselbst erscheinen wird. Hätten die Philosophen ein solches Glück allein zu genießen, so würde man die Vorsehung anklagen, daß sie nicht lauter Philosophen gemacht hat.

Ihr werdet doch Gott über die Vernunft setzen; — setzt ihr aber das Absolute = Gott, so müßet ihr auch das Absolute über die Vernunft setzen, — was berechtigt euch hiezu? Gehen denn eure Systeme weiter als eure Vernunft? Liegt über der Vernunft keine Philosophie mehr, was jeder zugeben muß, wie bringt ihr dann durch Philosophie einen Gott heraus? Ich wiederhole hier nicht mehr alle die Beweise, welche ich oben schon zur Aufdeckung des Irrthums der beyden Sekten gebraucht habe, sowohl derjenigen, welche Begriffe des Verstandes und Ideen der Vernunft, als derjenigen, welche das Absolute = Gott setzt. Die ganze Inconsequenz dieser Systeme rührt daher, daß der Philosoph nie Rechenschaft von sich selbst gefordert hat, wie weit die Speculation gehe und was sie leisten könne. Jenes Wechselverhältniß des Philosophen
mit

mit sich selbst, wodurch alles, was er wissen und anschauen kann, nur durch ein Selbstobjectiviren der Vernunft möglich ist, giebt uns den sichersten Aufschluss über die Gränzen der Speculation und über alle ihre Irrthümer.

Ich komme zurück auf den Satz, daß unsere Vernunft ein Nachbild der Weltseele seye.

Man hat das Absolute für einen Begriff, für eine Idee, für eine Potenz u. s. w. gehalten und nicht eingesehen, daß wenn ein Begriff, Idee u. s. w. im Stande wäre, das Absolute auszumessen, dasselbe aufhören müßte, absolut zu seyn. Man hat Bestimmungen angewandt, um das Unbestimmte zu erklären und dem Unbedingten hat man durch das Bedingte aufhelfen wollen.

Ich habe gezeigt, wie ein solches Verfahren in der Philosophie unserem alten astronomischen System gleich komme und bewiesen, daß, wie jenes eine optische Täuschung war, dieses eine Intellectuelle seye. Die Analogie beyder ist so treffend, daß man in der That das wahre Verhältniß des Verstandes zum Absoluten aus seinem
schein-

scheinbaren finden kann, und dafs für diese Parallele eine mannfaltige Reihe von Sätzen dargeboten ist. Das Absolute ist in der That nichts von allem, was der Verstand sich möglicherweise denken kann, es ist nicht einmal eine Idee der Vernunft, sondern es ist die Vernunft selbst, aber nur die in der Seele des Philosophen reflectirte Vernunft oder die Vernunft im Nachbilde. Die Schwierigkeit, das Absolute zu erreichen, ist gleich der, ein dem Urbilde der Vernunft gleiches Nachbild zu entwerfen, und ich habe gezeigt, dafs diese Identität das unverrückte Problem der Philosophie für alle Zeitalter war und seyn wird.

Bis jetzt war noch von keinem *Dogma* die Rede; das Absolute ist keines, weil es, obgleich durch keine Deduction, doch durch ein Schauen der Seele gesetzt wird. Eiz Dogma ist aber ein solches, welches weder abgeleitet noch geschaut werden kann, aber doch, um die mannfachen Beziehungen des Universums zu unserem Geiste zu erklären, nothwendig vorausgesetzt werden muß. Ein solches ist die *Weltseele*, und zwar das Einzige, mit welchem wir in die Laufbahn speculativer Probleme

bleme eingehen können. Ich habe hier durch eine nähere Erläuterung mich vor Missverstand zu verwahren.

Setzen wir, daß jenes Schauen des Absoluten das Princip seye, welches der Philosophie selbst erst ihr ideales Leben gebe; so kann der Philosoph das, worin jenes Schauen liegt, nicht selbst wieder erblicken: denn jenes Auge schaut alles, nur sich selber nicht. Die Seele ist also jenes unbekannte X, das zwar überall seine Helle verbreitet, aber selbst keinem Auge mehr sichtbar ist. Diese Seele ist aber weder meine noch deine Seele, sie hat die Fesseln der Individualität längst abgelegt, sie ist jenseits des Absoluten und dieses leuchtet nur mit dem Lichte, das sie von jenem erborgt hat, für sie ist weder ein außen noch innen, ein oben noch unten, ein Ideelles noch Reelles; Geist und Universum, Natur und Geschichte sind in ihr ungetrennt, sie ist mit einem Wort die Seele von Allem oder die Weltseele. Diese Weltseele ist unser Dogma und zwar das Einzige, welches die Philosophie hat. Sie ist Dogma, nicht weil ihre Voraussetzung etwa zweideutig seyn, gebilligt oder verworfen werden

werden könnte, sondern weil der Kreis der Philosophie sich unter ihr schließt, und das Auge des Philosophen zwar ihr Licht genießt, aber sie selbst nicht sieht. Als Voraussetzung ist die Weltseele das aller Evidenteste, wovon die Idee der Wahrheit selbst erst ihre Helle erhält; aber das Vorausgesetzte ist selbst nicht sichtbar. Sie hat mit der Reflexion und Anschauung des Philosophen keine andere Beziehung, als diese, daß sie dieselbe erst hervorbringt.

Unsere Philosophie ist also *dogmatisch* und meines Erachtens muß es jede seyn, welche nicht innerhalb der Sphäre unserer Erkenntnisse auf irgend einem ihrer Pole stehen bleibt.

So wahr es nun ist, daß jede Philosophie ein Dogma hat und ein unbekanntes X zur Gränze setzt; so gewiß verschwindet das Dogma in dem Glauben und mithin in der Theologie. Die Richtung der Philosophie ist transcendental, die Richtung des Glaubens transcendent. Jene geht ins Begränzte, diese ins Unbegränzte. Die Philosophie sieht das Licht selbst nicht, aber die Objecte im Lichte; der Glaube sieht
nur

nur das Licht, aber keine Objecte. Jenes ist Erkenntniß, dieses Offenbarung. Was aber offenbar und für sich klar ist, das hat kein Dogma nöthig, und darin bestehet eben die hohe Würde der Theologie. Man wird mir hier zurufen: Wie ist es doch in deinem Kopfe so ganz anders als in der wirklichen Welt? — Ich gebe es zu; — allein, ich schildere auch die Wirklichkeit nicht. Ich weiß, daß jede Lehre, welche Positives in sich hat, an ihr Zeitalter gebunden ist: sie wächst mit ihm, sie klärt sich auf mit ihm und wird dunkel mit ihm. Leuchtete kein Positives in ihr, welches sie von dem steten Wechsel der Meinungen unabhängig machte, so würde sie in manchem, ja vielleicht jedem, Zeitabschnitte den Faden ganz verlieren, und, einmal ins Labyrinth verwickelt, würde keiner wissen, wo er daran wäre. Das Dogma ist hier dem Menschen, was der Leuchthurm dem Seefahrer: er selbst ist ihm zu nichts nütze, aber er zeigt ihm die Klippen und das Land. Die Lehre der Religion mag ihre Zeit-Abschnitte haben, wie die Philosophie und Politik; aber die Religion ohne Lehre ist an kein Zeitalter gebunden, — sie ist ewig.

Nach-

Nachdem ich nun die Weltseele als Dogma unserer Philosophie gesetzt habe, so bin ich noch die Erläuterung schuldig, daß unsere Vernunft ein Nachbild derselben seye.

Wenn jenes innere Licht, welches das Anschauende und Angeschaute beim Selbst-objectiviren der Vernunft vermittelt, selbst zum Auge wird, so wird dieses Auge die ganze Vernunft zum Objecte haben, und mithin das Absolute schauen. Es verhält sich also jenes Schauen, was wir in die Weltseele setzen, zur Vernunft, wie sich die Vernunft zum Absoluten verhält, mithin wie Urbild zum Nachbild. Die Weltseele ist das Urbild und unsere Vernunft das Nachbild. Wir wollen nun die Wechselbeziehungen der aufgefundenen Momente unter einander erläutern.

Der Philosoph schaut in das Nachbild hinein, und nimmt die daselbst gefundenen Züge, welche aus der Physiognomie der Vernunft dahin reflectirt sind, in seine Kopie auf, d. h. er überträgt die lebendigen Begriffe und Anschauungen in die todte Sprache, gerade wie der Künstler das lebendige

dige Bild der Natur mit der todten Farbe wiederholt. Diese Kopie ist es, welche der Philosoph lehren und mittheilen kann. Durch das Vehikel der todten Schrift und Sprache kann er in Andern die lebendigen Begriffe und Anschauungen wecken und die nämlichen Züge hervorrufen, welche er selbst im Nachbilde entdeckt hat. Die Unbestimmtheit der Schrift und Sprache macht aber, daß die Kopie in Andern nie ein seinem eigenen ganz identisches Bild hervorbringen kann, und wir sehen also, wie schon um das allerletzte in der Philosophie — um die Kopie — sich eine Verschiedenheit der Meinungen gestalten muß.

Da die Kopie, d. h. die in Schrift und Sprache übersetzte Darstellung, nur der Abdruck des Nachbildes ist, so ist sie in dieser Wechsel-Beziehung das *Ideelle*, das Nachbild hingegen das *Reelle*, gerade wie das Bild in der Natur das Reelle, die Kopie des Künstlers aber davon das Ideelle ist. Nun ist aber das Nachbild des Philosophen selbst wieder der reflectirte Abdruck eines Urbildes und in dieser Beziehung ist das Nachbild das *Ideelle* und das Urbild, nämlich die Vernunft, das *Reelle*. Wir haben aber
aus

aus unserm Dogma gesehen, daß die Vernunft selbst wieder das Nachbild der Weltseele ist, und in dieser Beziehung ist die Vernunft das *Ideelle* und die Weltseele das *Reelle*. Da dieß Letztere das höchste Reelle ist, so ist es das, was bisher die Philosophen den obersten Grund aller Realität genannt haben. In jener Reihe verhält sich aber auch das Schauen zum Object, das Urbild zum Nachbild, das Nachbild zur Kopie, wie Ursache zur Wirkung; und da sich ebenfalls diese Reihe in unserm Dogma der Weltseele schließt, so ist sie das, was bisher die Philosophen die oberste Kausalität genannt haben. Wir sehen in dem dargestellten Schema, wie alle die aufgezeigten Momente bald ideel bald reell, bald Wirkung bald Ursache, seyn können, je nachdem sie mit den untergeordneten oder übergeordneten Gliedern in Vergleichung gesetzt werden, und daraus wird klar, wie die höchste Realität auch zugleich die höchste Idealität, die oberste Kausalität auch die höchste Wirkung seyn müsse.

Von diesem Gesichtspuncte aus lassen sich die verschiedenen Systeme, welche die Philosophie von jeher genährt hat, schon einigermaßen beurtheilen:

Nimmt

Nimmt man an, daß alle Vorstellungen, Begriffe, Ideen aus dem Universum reflectirt seyen, so ist das Ich — als Träger jener Momente — das Nachbild des Universums. Das Universum ist in dieser Beziehung das Reelle, das Ich das Ideelle, jenes die Ursache, dieses die Wirkung. Diese Ansicht gründet, wenn sie ganz rein ist, die Real-Philosophie.

Nimmt man aber an, daß das Ich das Universum projicire, daß unsere Begriffe und Ideen das Wesen, jenes aber nur die Erscheinungen und die Formen enthalte; so ist das Universum das Nachbild des Ichs. In dieser Beziehung ist das Ich das Reelle, das Universum hingegen das Ideelle, jenes die Ursache, dieses die Wirkung. Diese Ansicht gründet in ihrer Reinheit die Ideal-Philosophie.

Beyde Systeme können in ihrer Art consequent seyn, und keines kann dem Andern den Rang abgewinnen. Denn ob ich von diesem Pol ausgehe und jenen als den Endpunct setze, hängt ganz von der Freiheit der Reflexion ab, welche, unbeschadet der Konsequenz, ihre Pole verwechseln kann,
wenn

wenn sie nur die nothwendigen Verhältnisse, in welchen beyde stehen, nicht aufhebt.

Diese beyde Versuche zu philosophiren sind aber gleichgültig, weil sie beyde auf der Täuschung beruhen, daß ein Pol früher seyn könne als der Andere, und sich zu ihm verhalte wie Ursache zur Wirkung. Wir müssen aber ein System haben, welches beyde Pole sammt ihrem Indifferenz-Punct zugleich setzt, und eben daher, weil es alle drei Punkte für unsere Reflexion setzt, an sich selbst keines von allen ist. Dieses System ist der Dogmatismus und sein Dogma die Weltseele.

Wie wir zu diesem Dogma gelangen, habe ich Schritt vor Schritt gezeigt und die Methode war unsere Wegweiserin. In der Methode hat sich die Freiheit der Reflexion aufgehoben und uns eine Gränze gewiesen, welche wir zwar nicht durchbrechen können, von der wir aber auf die legitimste Weise unsere Konstruktion anheben können. Der Dogmatismus enthält alle möglichen Formen und hat daher für sich selbst gar keine. Er ist weder Realismus noch Idealismus und noch weniger

das Mittlere von Beyden. Denn es wird sich im Verfolge zeigen, daß das Ich wie das Universum keinen unbeweglichen Karakter habe, daß beyde bald reell bald ideell, bald Ursache bald Wirkung seyn können, wie wir in dem obigen Schema, das uns die Methode gab, vorläufig schon gezeigt haben. Würden wir von einem Bekannten, es seye A oder B, es seye Ich oder Universum, unser System anfangen, so stände es uns frey, welches wir zum Ersten unserer Reihe machen wollten; — ja es stände uns eben sowohl frey, eine Stecknadel zum Princip eines philosophischen Systems zu machen: denn auch das Schlechteste in der Welt ist ein Glied des Ganzen und aus dem Gliede muß sich auf das Ganze schliessen lassen. Allein — in der Philosophie soll keine Freiheit statt finden, welches Princip zu wählen seye, und daher kann kein Bekanntes vorausgesetzt werden. Es giebt für die Philosophie nur Ein Princip und dieses ist das für uns unbekannte Dogma. Der Philosoph hat die gerade entgegengesetzte Richtung von dem Mathematiker: dieser findet aus dem Bekannten das Unbekannte, jener muß vom Unbekannten ausgehen, um das Bekannte zu finden. Was die Weltseele
an

an sich seye, ist eine nichtige und überflüssige Frage, sie ist das unbekannte X und kann erst mit der letzten Vollendung der Philosophie bekannt werden; die ist also nicht Dieses oder Jenes, sondern das Ganze, aus welchem alles ausgeht und in welches alles zurückkehrt. Es läßt sich vor der Hand bloß sagen, die Weltseele ist kein Begriff, keine Idee, kein Verhältniß, kein Gesetz, keine Potenz, selbst nicht das Absolute, keine Identität, sondern das unbekannte X und mithin unser Dogma.

Ich habe nun drey Systeme erwähnt, den Realismus, den Idealismus und den Dogmatismus. Man kann sagen, daß diese drei Systeme in neuerer Zeit durch einen einzigen Mann repräsentirt wurden, und dieß ist in der That kein unbedeutendes Phänomen für die Geschichte der Philosophie. *Schelling* hat in seinem Transcendental-Idealismus zuerst das Ich zum Princip des Systems gemacht; nachher nahm er in seinem naturphilosophischen Entwurf das Universum in der Gestalt eines unbedingten Empirismus zum Princip auf, und zuletzt vereinigte er beyde Ansichten unter einem Höhern — dem sogenannten absoluten Identi-

täts-System. Allein — man hat sein Abso-
lutes, so viel ich hie und da von seinen
Gegnern vernahm, nicht verstanden, und
mehrere hielten daher seine früheren und ein-
seitigen Versuche für besser und wahrer, als
die Vereinigung derselben in einem Höhern;
sie wollten es bis zum Bedauern bringen,
dafs dieser treffliche Geist, Anfangs so schöne
Hoffnungen gebend, jetzt auf einmal auf Ab-
wege gekommen seye, und sahen nicht ein,
dafs, wenn ihm jene einseitigen Versuche
selbst genügt hätten, er nach keinem Drit-
ten getrachtet haben würde. Diefs ist wohl
die simpelste und gültigste Schlussform, auf
welche aber keiner seiner Gegner gerieth.

Der Dogmatismus, welchen ich auf-
stelle, weicht von dem absoluten Identi-
täts-System ab. In Hinsicht der Methode
der Philosophie ist diese Abweichung wesent-
lich, weil nur durch sie das Transcendente
der Religion und des Glaubens ganz ins
Licht gesetzt werden kann; in Hinsicht der
Productivität der Vernunft hingegen ist sie
unwesentlich, weil die Konstruktion und
Lösung wissenschaftlicher Probleme mit dem
Absoluten erst anfängt.

Dafs

Dafs das Absolute nichts anders seyn
 könne, als das dem Urbild gleiche Nach-
 bild oder die reflectirte Vernunft, habe ich,
 wie ich glaube, hinreichend erwiesen; soll
 also das Absolute geschaut werden, so kann
 diese Function nicht wieder im Absoluten,
 sondern muß in einem Höhern liegen, was
 ich Anfangs Seele und nach weiterer Bestim-
 mung Weltseele nannte. Mit dem Schauen
 des Absoluten schließt sich der Kreis der
 Philosophie und jener seelenvolle Blick, der
 aber weder geschildert noch mitgetheilt
 werden kann, auch nichts Mystisches und
 Geheimes an sich hat, wie man etwa ver-
 muthen könnte, ist der letzte Moment,
 welcher dem endlichen Geist verliehen ist.
 Es ist das Schauen ohne Objecte, einer rei-
 nen Harmonie ohne Glieder. Von diesem
 Schauen aus geht die Seele ins Transcen-
 dente, und diese Richtung ist der Glaube.
 Der reine Glaube ist aber weder mein noch
 dein Glaube, er gehört der ganzen Geister-
 welt an und ist der unsichtbare Zentral-
 punct, zu welchem alle vernünftige Wesen
 den geheimen Zug fühlen. Der lebendige
 Glaube oder die reine Religion ist insofern =
 der Weltseele, und wenn dieser Ausdruck
 uns mehr die disseitige Richtung ins Trans-
 cen-

cendentale anzeigt, so liegt in jenem mehr der Ausdruck für die jenseitige Richtung ins Transcendente. Die Religion ist insofern auch das Dogma für alle Philosophie, aber sie selbst hat keines mehr.

Ich stehe hier auf dem Punct, wo jenes Problem, welches auf dem Standpunct der absoluten Identität mir unauflöslich scheint und Schelling von vielen Seiten her vorgehalten wurde, deutlich ins Licht gestellt werden kann. Das Problem ist in folgendem enthalten:

Soll nichts anders angenommen werden als die absolute Identität, so entsteht die Frage, woher rührt die Sphäre des Relativen? Man mag nun das Vorkommen des Relativen als ein Herausgehen, als ein sich Theilen, als ein Absondern, als ein Entfernen vom Zentrum, und dieß alles nur auf ideelle und scheinbare Weise mit völliger Integrität des Absoluten oder auch auf reelle Weise als wahre Differenzirung ihrer selbst ansehen, so ist durchaus für die Frage nichts gewonnen, und wir treiben uns nur im Zirkel herum. Der ganze Proceß ist ein einziges Heraus- und Hineingehen,

gehen, oder wenn man lieber will, ein Auf- und Absteigen.

Der Philosoph folgert auf ein Identisches, wenn er von aller Differenz des Relativen abstrahirt — und dieß ist eben keine so groſſe Anstrengung — und gelangt zur Sphäre des Relativen, wenn er jene Abstraction wieder aufhebt. Hieraus ist ersichtlich, daſs es ein bloſſer Zirkel ist, und daſs, um diesen Zirkel aufzuheben, die ganze Frage höher geſtellt werden müſſe. Sie ist folgende: *Kann der Philosoph in jenem doppelten Act, nämlich der höchsten Abstraction und des Aufhebens jener Abstraction, ſich ſelbſt anſchauen?* — Kann er dieß, ſo wird ihm jener doppelte Act, in welchem die Identität und das Relative entſteht, ſelbſt zum Object, und er darf, um die Frage zu löſen, nur angeben, was darin vorgeht. Kann er dieß nicht, ſo iſt die Frage auf den Standpunct der abſoluten Identität unauflöslich. Ich habe dieſes Problem in meiner Schrift: *Philosophie und Nichtphilosophie* deutlich berührt und eine Auflöſung davon verſucht; vielleicht lag es aber an dem Vortrag, daſs man keine Rückſicht darauf nahm, wenigſtens iſt ſo viel gewiſs, daſs

dass meine Recensenten im Nebel herumfuhren und diesen Hauptpunct ganz übersehen haben.

Wir können jetzt, nachdem wir uns mit dem Wechselverhältniss der Philosophie und der Vernunft näher bekannt machten, jenes Problem auf eine einleuchtendere Art darstellen und die Auflösung vielleicht mit mehr Erfolg versuchen.

Die Vernunft ist mit allen Functionen — Denken und Wollen, Wissen und Handeln, Empfinden und Anschauen u. s. w. ohne alle Philosophie vorhanden, und sie wäre da, wenn auch auf der ganzen Erde noch nie ein Philosoph existirt hätte, der uns von einem Aboluten Kunde gethan hätte. Sie ist insofern das wahrhaft Reelle und von aller Idealität des Philosophen Unabhängige. Wollen wir aber von ihr und ihren Functionen Erkundigung einziehen, so müssen wir auf ideelle Weise und mit Bewusstseyn eben das rekonstruiren, was auf reelle Weise und ihr unbewusst in ihr vorgeht, d. h. wir müssen von dem, was sie als Urbild ist, ein Nachbild entwerfen. Nun ist aber der Philosoph nichts Verschiedenes von der Vernunft,

nunft, sie muß mithin selbst dieses Nachbild seyen, d. h. sie muß sich selbst objectiviren und das, was auf reelle Weise in ihr vorgeht, auf ideelle Weise nachbilden. Auf andere Art ist keine Philosophie möglich. Nach dieser Erörterung nun kann das Absolute schlechthin nichts anders seyn als die zum Object gewordene oder reflectirte Vernunft, welcher Act, wie wir gezeigt haben, nur durch ein Schauen der Seele möglich ist. Im Selbstobjectiviren kommt eine Doppelseitigkeit in die Vernunft, nämlich als Anschauendes und Angeschautes. Im Schauen der Seele hingegen ist diese Doppelseitigkeit ausgelöscht, das Ideelle und Reelle getilgt, und das Urbild ist vollkommen identisch mit dem Nachbilde. Dies ist die absolute Identität oder vielmehr Identität des Absoluten, welche *Schelling* fordert und welche für alle Philosophie ein Postulat ist. Bei diesem Gewinn darf der Philosoph sich vollkommen beruhigen: denn da in jenem Act das Nachbild realiter das ist, was die Vernunft idealiter seyn kann und seyn soll, so kann Alles, was sich aus der Vernunft entwickelt, auf ideelle Weise, d. h. in der Philosophie, nachgebildet werden. Diese Deduction zeigt uns die völlige

Legi-

Legitimation des Philosophen zur Annahme des Absoluten und zu allen weiteren Konstruktionen. Auf die Frage nun: wie entsteht die absolute Identität? — ist die Antwort: durch ein Schauen der Seele. — Wie entsteht Differenz im Absoluten? — Durch das Selbstobjectiviren der Vernunft. — Allein es könnte scheinen, als ob wir dieses nicht eigentlich hätten wissen wollen, und als ob wir uns in der obigen Frage nicht recht verstanden hätten.

Die eigentliche Frage ist: wie entsteht in der Vernunft als Urbild überhaupt eine Differenz von Functionen, es seye nun Denken, Wollen oder etwas anderes? Jene Antwort sagt uns zwar, wie Philosophie möglich seye, wie in ihr ein Ideelles und Reelles sich trenne und in der Identität wieder auslösche; aber sie sagt uns nicht, wie in der Vernunft eine Differenz überhaupt entstehe, worin alle Glieder gleiche Realität haben, wie Denken und Wollen, Empfinden und Anschauen u. s. w., und unabhängig von der Philosophie da sind. So verschieden auch diese beyden Probleme zu seyn scheinen, so ist doch die Auflösung die nämliche.

Alle

Alle Differenz in der Vernunft, mithin der Unterschied aller ihrer Functionen und Gegensätze, entstehet durch das Selbstobjectiviren. Wie aber dieses Selbst-Objectiviren im gemeinen Leben, mithin auf der reellen Seite, ein unbewusstes ist, so ist es in der ideellen Reihe des Philosophen ein bewusstes, und die Philosophie ist nur die ideelle Rekonstruction von allem, was in der Vernunft vorgehet. Was im gemeinen Leben ohne Wissen des Subjects gleichsam im natürlichen Flusse dahin läuft, das fixirt der Philosoph vermittelt der Freiheit seiner Reflexion bei jeder Stufe, und wiederholt das Nämliche mit Bewusstseyn, und indem er sich beständig fragt: woher es so komme und warum es da seye? Der Philosoph kann zwar in seiner ideellen Kopie die Lebendigkeit und Wahrheit des Originals nicht ganz erreichen; aber er steht auch dafür überall auf einer höhern Potenz als der Mensch des gemeinen Lebens.

Dieß Wiederholen der reellen Reihe beim unbewussten Selbstobjectiviren der Vernunft im Bewusstseyn der Philosophen heist Speculation, und diejenige, welche sich in-
zwischen etwas anders unter Speculation
ge-

gedacht haben, mögen dasselbe damit vergleichen.

Die Wahrheit dieser Sätze leuchtet nur dem recht ein, welcher jenes Schauen des Absoluten in sich hervorzubringen vermag, und dabei erblickt, daß das Nachbild *realiter* vollkommen das ist, was das Urbild oder die Vernunft *idealiter* seyn kann. Dies ist zwar, so viel ich glaube, der höchste Punct menschlicher Abstraction, aber doch zugänglich jedem, dem es Ernst ist, sich über das gemeine Leben und dessen gemeine Ansichten zu erheben. Die speculative Philosophie ist zwar ein Werk der Muse und der völligen Fessellosigkeit des Geistes, und sie ist in jedem Zeitalter nur durch wenige Menschen repräsentirt; aber in weiterem Sinne genommen, umfaßt sie die ganze wissenschaftliche Republik, und jedes Glied, von welcher Facultät es auch seye, arbeitet auf seine eigene Weise am Ganzen. Wir müssen hiebei nur das gemeine und fleißige Volk der Bienen von ihren Drohnen und der Königin unterscheiden, wie auch von den Wespen und Raubbienen. Wenn jene zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, aber mit verschiedenen Kräften, arbeiten, — die
erste

ersten die Materialien zum Bau der Begriffe und Ideen herbeiführen, die zweiten den Bau ordnen und die Methode angeben, die dritten aber, um das Ganze selbstständig zu machen, die Productivität besorgen; so kommen diese, stören den Fleiß, beginnen die Fehde, schmarotzen von den eingetragenen Früchten und zernichten den durch einen Sommer gesammelten Vorrath; wehe dann der Wissenschaft, wenn sie keine Gönner mehr findet; ihr lange ersehnter Tag wird ihr Verbrechen und durch ihre Nacht wird die Bosheit gedeckt.

In der Geschichte beginnt die Philosophie mit dem ersten Erwachen des menschlichen Geistes zur Reflexion. Wird gleich die Welt Anfangs nur in der Knospe erblickt, späterhin in der Blüte, so regt sich doch schon darin der wissenschaftliche Geist, welchem das gemeine Leben zu enge wird. Aber es wird die Zeit der Früchte kommen, wo die Philosophie das einheimische Licht, das sie bisher selbst einsaugen mußte, um in ihrem Innern Helle zu verbreiten, auf die Wissenschaften zurückstrahlen wird, welche, recht angesehen, keine Fremdlinge für sie, sondern ihre eigenen Töchter sind. Allein
die

die Zeit ist noch ferne, wo die Mutter erkannt und von ihren Töchtern gepflegt und mit Innigkeit geliebt seyn wird.

Ich komme zurück auf das obige Resultat, daß alle Differenz in der Vernunft durch das Selbstobjectiviren hervorgehe.

Hier entsteht nun die höhere Frage: Woher entsteht denn das Selbstobjectiviren in der Vernunft? Ich antworte: von jenem innern Lichte der Seele, welches das Eins trennt, und das Zwey verbindet und jenen unbegreiflichen Doppelzug bildet, in welchem das Ideelle und Reelle different und identisch wird. — Woher aber jenes innere Licht? — Man sieht hier, wie das Woher? und Warum? ohne Ende fortgeht und uns zuletzt doch beschwerlich werden muß. Der Philosoph möge darüber nachdenken, wie er sich zuletzt aus der Verlegenheit reisse. Fällt die Frage innerhalb der Gränze seiner Speculation, da kann er ohne Anstand mit den Beweisen aufkommen, und dem Andern zurufen: siehe Freund! so ist es und so muß es seyn! Wird er aber um die Gränze der Speculation selbst gefragt, woher sie komme und warum sie da seye? —

Wie

Wie alsdann? — Er muß sich mit *Nichtwissen* entschuldigen. Aber etwas, was doch einmal da ist, aber nicht gewußt und nicht erkannt werden kann, das muß geglaubt werden. Es ist einmal so und undrückt die Nothwendigkeit; aber wir wissen nicht, woher und warum? Vermagst du mit deiner Speculation die Bande zu lösen, welche dich an die Erde fesselten und die Sonne nur für dein Auge frei ließen, so versuche es. — Vermagst du es aber nicht, Freund, so rette dich in die Religion und gieb der Speculation den Abschied. Was nicht erwiesen, abgeleitet, auch nicht einmal gefordert werden kann, und doch da ist, das kann nur durch Offenbarung gegeben seyn, und ist eben daher heller als alle unsere Wahrheit. Wohl kannst du alle Gegensätze in der Identität auflösen, aber über den Gegensatz des *Disseits* und *Jenseits* kommst du nicht hinaus, und dieser Gegensatz ist die Urquelle aller Übrigen. Für die Speculation giebt es eine Identität, für den Glauben nicht, — in ihm hat sich vielmehr das Absolute selbst als der letzte dunkle Fleck aus der Sonne verloren, und darum strahlt das Göttliche so rein und helle. Die transcendente Rich-

tung

tung des Glaubens und die transcendente der Erkenntniß bilden also einen Gegensatz, in welchem die Vernunft selbst begreifen kann. In jener Richtung ist Unsterblichkeit, in dieser der ewige Tod. — Wo beyde zusammentreffen, da gehet ein gedoppeltes aber zeitliches Leben hervor. Das Transcendente, wo es in diesem Leben überwiegt, drückt sich aus im göttlichen Funken der Freyheit — *im Willen*, das Transcendente, wo es überwiegt, drückt sich aus in der Fessel des Nothwendigen — *im Erkennen*, und aus diesen Beyden bildet sich jenes Wechselspiel im Selbstobjectiviren der Vernunft, welches wahrhaft unendlich ist.

Hierin liegt die Auflösung des Problems: wie in die Identität Differenz und in das Absolute Relativität komme, — ein Problem, welches, *ohne das Transcendente des Glaubens zu Hülfe zu nehmen*, gar keiner Auflösung fähig ist.

Diese Resultate habe ich in meinen früheren Schriften schon dargelegt; in der gegenwärtigen sind sie mir nur in andern Beziehungen wieder neu geworden. Ich schliesse hier noch ebenfalls ein älteres Resultat

sultat an, worin ich das Verhältniß der Theologie zur Philosophie ausdrückte.

Man sieht auch hier, daß die reine Theologie von der Philosophie wahrhaft unabhängig ist, und außer ihrer mittelbaren Lehre keinen wissenschaftlichen Punct mit ihr gemein hat. Sie ist über alle Beweise erhaben und unantastbar wie die Unschuld. Sie kann zwar alle Beweise von jener fordern und das woher und warum so lange mit ihr treiben, bis sie an der Gränze stehet und stumm wird, aber zum Beweisgeben darf sie sich nie herablassen, ohne sogleich ihrer Gegnerin eine Blöße zu geben. Sieht man diess ein, so muß all der verkehrte Zwist zwischen Theologie und Philosophie aufhören. Hat die Speculation im Philosophen sich mit seinem Herzen entzweyt, ist seine Lehre mit seinem Karakter in Disharmonie gekommen, steht er zweifelnd und voll düstern Ernstes an der unüberwindlichen Gränze, die er immer zu verrücken wähnt, und die, so oft sie auch geflohen, immer von neuem wieder da steht, so reicht die Theologie ihm die liebende Hand und führt ihn in eine Region, wo Denken und Handeln, Lehre und Karakter vollkommen

glichen sind. Denn die Religion ist lauter
Verföhnung und ohne Neid.

Ich habe nun in der Entwicklung dieses
Satzes gezeigt, daß die in Schrift und Spra-
che übertragene Philosophie die Kopie des
Nachbildes der Vernunft, die Vernunft aber
das Nachbild der Weltseele seye, und daraus
folgt: daß Alles, was wir möglicherweise
von der Weltseele wissen können, für uns
eine Kopie aus der dritten Hand seyn müsse.
Da nun jede Kopie ihr Original nie ganz
erreichen kann; so sehen wir, wie in einer
dritten Kopie die ursprünglichen Züge des
ersten Originals nur schwach, mit matten
Farben und mit undeutlichem Umrisse ge-
troffen seyn können. Diefs ist ein Gebre-
chen, welches dem Philosophen nicht zur
Last fallen kann, weil es in der Natur der
Sache gegründet ist. Der Philosoph kann
ferner nur durch das Nacheinander der Be-
griffe und Sätze das Nachbild darstellen,
welches an sich ein inneres Zugleichseyn
ist, — den lebendigen Act der Anschauung
muß er zerlegen und in auseinander gewor-
fenen Zügen ein Bild geben, das in der
Seele des Andern nie so vollständig mehr
zusammengesetzt werden kann, wie es ur-
sprüng-

sprünglich war. Dieß sind jedoch Unvollkommenheiten, welche mehr oder weniger zu beseitigen sind und von der Individualität des Einzelnen abhängen.

Wäre es meine Absicht, jenes aufgestellte Dogma systematisch durchzuführen, d. h. die Philosophie zu einem System auszubilden, so wäre hier der Ort, aus jenem Urgegensatz des Jenseits und Dasseits, Unsterblichkeit und Tod, Himmel und Hölle oder wie man ihn nennen will, alle übrigen Gegensätze abzuleiten. Denn das Princip aller Synthesen ist das Schauen der Seele, und jenes innere Licht das allgemeine Band, was alle Gegensätze vermittelt; das Princip aller Analysen aber ist jener Urgegensatz, und das Selbstobjectiviren das Mittel, welches alles Identische differenziirt. Wie nun dieses die Bedingungen für das wahrhaft reelle Leben im Urbilde sind, so sind sie es auch für das ideelle Leben im Nachbilde des Philosophen, und es sind mithin alle Momente gegeben, welche die Konstruktion des Ichs sowohl als des Universums aus dem unbekannten Dogma der Weltseele auf die legitimste Weise gestatten. Allein — dem Verfasser genügt hier, diese große Lücke

bloß anzudeuten, sie durch einige Bemerkungen zu ergänzen, und alsdann auf die zu einer Einleitung der Natur und Geschichte gehörige Sätze überzugehen.

Die festgewordene Einsicht, daß das Freye und Nothwendige nur Modificationen einer und ebender selben Vernunft, — daß das Ich und das Universum nur Differenzen einer und ebender selben Identität seyen, — ferner, daß die Philosophie nichts anders als die ideelle und bewußte Rekonstruction des reellen aber bewußtlosen Lebens eines Urbildes seyn könne, wird uns nun für alle Zeit von den spekulativen Mißgriffen derjenigen verwahren, welche, um recht hoch anzufangen, Gott und sein Wort an die Spitze ihrer Konstruktionen stellen. Da dieses die Philosophie nicht kann, so kann es um so weniger einzelnen Versuchen in der Wissenschaft gestattet werden. Es ist hiebei nicht nur der Fall, daß der verkehrte Egoismus der Speculation aufs höchste gestiegen ist, und sich ganz in eine abentheuerliche Region verloren hat, sondern es ist auch eine wahrhafte Profanation des Heiligen. Derjenige, welchem es klar ist, daß Geist und Natur nur die gegen-

über-

überstehenden Pole der Vernunft sind, und daß die Nothwendigkeit ihrer getrennten Ansicht aus dem bewußtlosen Selbstobjectiviren der Vernunft entstehen mußte, der wird das Göttliche nie mit seinen Idealen vermengen, und das Werk der Vernunft nie für das Werk des göttlichen Worts ausgeben. Wollen wir nur Gott und sein Wort im Glauben wohl bewahren, nie aber dasselbe zum Vermittler unserer wissenschaftlichen Ansichten herabwürdigen! Da alle Idealität und Realität, wie wir wissen, aus dem Selbstobjectiviren der Vernunft hervorgeht, so heißt in wissenschaftlichen Konstruktionen — den Anfang von Gott nehmen — so viel als sich selbst vergöttern, und dieß ist unter uns ein allbeliebtes Thema geworden, wozu aber das Schicksal, wie wir besonders auf dem großen Schauplatz der Politik wahrnehmen, oft hässliche Variationen macht. Der Stolz dieses Egoismus ist das einem Gott untergeschobene Ich und gerade so gestellt, wie in den Hogarthischen Kupfern jener arme Teufel von Ehemann, welchem ein fettes Mitglied englischer Industrie seine Hörner so nahe bringt, daß die Stirne, welcher sie angehören, nicht mehr zu unterscheiden ist.

Der

Der Idealismus macht das Ich zum Ersten seiner Reihe, der Realismus das Universum; beydes gilt gleichviel: denn beydes liegt in der Vernunft. Die Vernunft ist sowohl das in ein Universum expandirte Ich, als das im Ich kontrahirte Universum, und es ist kein Unterschied.

Wir wollen hier die Stufe des Verstandes etwas genauer fixiren. Die Aussprüche: Ich will, ich denke, ich fühle u. s. w. sind Functionen des Verstandes und das Ich ist der gemeinschaftliche Träger derselben. Diese Functionen sind es, welche das Ich vom Nichtich unterscheiden, welches jedesmal das Object und insofern das Gewollte, Gedachte und Gefühlte ist. Es giebt aber noch einen Unterschied zwischen Ich und Du, welcher von ganz anderer Art ist. Ich nehme, um mich zu verdeutlichen, ein mathematisches Bild zu Hülfe. Der Konus enthält die Functionen der Ellipse, Parabel und Hyperbel und diese Functionen, so verschieden sie untereinander sind, unterscheiden ihn von jedem Nicht-Konus. Dem allgemeinen Begriff von Konus sind diese Functionen nothwendig einverleibt, und wir wissen zuverlässig,

fig, dafs da, wo sie mangeln, kein Konus seyn könne. Allein durch die Konstruktion in Raum und Zeit ist jeder Konus vom andern unterschieden, und diefs bestimmt seine Individualität. Die Differenz des individuellen Konus kann aber nicht in die Functionen, sondern nur in die Dimensionen seiner Basis und Höhe fallen. Was aber bei dem Konus die Dimensionen sind, das sind beim Ich die Grade der Energie. Das Ich und Du haben gemeinschaftliche Functionen, aber sie sind verschieden in den Graden der Energie und diefs bestimmt ihre Individualität. Wie nun alle möglichen Koni nur Ergänzungen eines Absoluten sind, in welchem die Differenz der Dimensionen sich völlig aufhebt, so sind die individuellen Ich's nur Ergänzungen eines Absoluten, in welchem die Differenz der Energie verschwindet.

Reihen wir nun diese Sätze an die schon früher bemerkten an, so finden wir zwei Arten des Selbstobjectivirens in ihnen, aus welchen Natur und Geschichte hervorgehen.

Ich sagte: dafs, um das Absolute zu erreichen, jenes Schauen der Seele eine
Ewig-

Ewigkeit zu umfassen strebe. Nun ist eine Kraft, welche in einem Moment absolut zu werden strebt, eine unendliche, und muß für die Ansicht, welche der Verstand nimmt, den *Raum* darstellen. Es ist aber, wie wir wissen, ein *bloßes Streben* und ein *nie Erreichen*, mithin ein immerwährendes Zurückdrängen und Erneuern der nämlichen Kraft, welche dadurch in ein *Aneinandertreiben von Momenten* übergeht. Der Zustand aber, welcher zwischen zwei Momente fällt, ist ein Differentio-Differential, und dieses muß für die Ansicht des Verstandes die *Zeit* darstellen. Da im reinen Schauen des Absoluten kein Moment vom Andern zu unterscheiden ist, so muß der Raum sich darstellen als eine ewige Gegenwart, als eine vollkommene Ruhe und als eine unendliche Coëxistenz; die Zeit hingegen als ein reiner Fluß, stetige Linie und unendliche Succession. Beyde setzen die reine Bewegung des Punctes zusammen ohne alle Polarität und Objectivität. Da ferner jenes Schauen der Seele, wie wir gesehen haben, auf der Stufe der Vernunft das *Licht* selbst ist, was das Urbild mit dem Nachbild vermittelt, und somit das Streben nach dem Absoluten mit Licht erfüllt; so ist

ist für die Ansicht des Verstandes der Raum zugleich *erleuchtet* und *vollkommen durchsichtig*. Die Fülle des Lichts erhellt den Raum und ist eben so unendlich wie er. Zu dieser Darstellung drängen sich eine Menge Ideen hin. Wir sehen hier, was der Verstand unendlich nennt. Über ihm liegt nämlich das Streben, das Ewige zu erreichen; da dieses aber im Moment nicht möglich ist, so wird es in eine Zeit ausgedehnt, und daraus entsteht eine unendliche Annäherung in der Zeit. Daraus geht für die Ansicht des Verstandes das Unendliche des Raums und der Zeit hervor; beydes ist mithin nur insofern unendlich, weil es der Verstand nicht fassen und begränzen kann, wie ein Object. Die Unauflöslichkeit der Aufgabe für den Verstand giebt Raum und Zeit das Ansehen des Unendlichen, und er gesteht in diesem Prädicat seine eigene Unfähigkeit ein; für die Weltseele ist jener Act nicht unendlich, sondern nur der Zentral-Ausfluß, welcher Kraft und Leben in das Universum bringt. Wir sehen ferner, in welchem Sinne das *Licht* zu nehmen ist. Es ist nicht das Licht der Planeten, der Sonnen und Fixsterne, sondern das reine und ursprüngliche Licht der Weltseele, welches alles erfüllt,

füllt, aber selbst völlig durchsichtig und ohne alle Objectivität ist, und aus diesem Grunde von keinem Auge mehr gesehen werden kann. Dieses Licht ist unendlich wie der Raum und die Fülle seiner Productivität. Es hat keine Geschwindigkeit, wie das erborgte Licht der Planeten und Sonnen: denn seine Urquelle ist ausser Raum und Zeit.

Man wird mir nun zurufen: „Wie kommst du zu all diesen Sätzen? Du gehst von einem Schauen des Absoluten aus, in dieses setzest du ein Streben, welches das Ewige sucht und nie findet, aus diesem bringst du Raum und Zeit hervor, und damit nichts wüßt und öde liege, setzest du auch zugleich das Licht hinein. — Sind diess nicht lauter Phantasie-Gebilde?“ Ich antworte: es muß euch allerdings so vorkommen, wenn ihr den Verstand zum Richter über die Vernunftanschauung setzen wollt. Die Wirklichkeit des gemeinen Lebens und seiner Ansicht ist um ein Ziemliches schlechter als die herrliche Phantasie, welche sich darüber zu erheben weiß. Haben denn die Ideale des Dichters nicht mehr Bedeutung als der träge Gang eines alltäglichen Le-

Lebens? Das, was du vor Jahren gesehen hast und heute noch siehest, hat an sich keinen Werth, sondern nur insofern es die Kontinuität zu einer besseren Zukunft bildet. Das Wahre der Natur, wie ich schon sagte, liegt nicht im Wirklichen, das Wahre der Geschichte nicht im Vergangenen. Willst du es finden, so muß deine Phantasie die Zeit in einer Mythe festhalten, und zu der Natur der Dinge ein Vorbild suchen. Eben so wird mir der Logiker einwerfen: Wie kann doch Zeit und Raum aus einem Streben hervorgehen, da doch der Begriff des Strebens schon Raum und Zeit voraussetzt?— Ich gebe es zu, aber gebt mir ein Wort, das noch in keiner Sprache erfunden ist, und gebt mir eine Schrift, die noch nie geschrieben ist, und alsdann will ich euch das mittheilen, was für den Logiker keinen Doppelsinn mehr hat. Ich rede durch Zeichen, finde aber keines, das dem adäquat ist, was ich ausdrücken will, und so begnüge ich mich mit dem Wort: *Streben*. Unsere reiche Verstandes - Sprache ist sehr arm, um Ideen auszudrücken, und die liebe Popularität ist eine Forderung, welche dem Philosophen Stillschweigen auferlegt. Wir haben noch keine Sprache, welche die

Be-

Begriffe theilt, wie das Prisma die Farben und sie wieder sammelt, wie der Focus die Strahlen. Um von Dingen Kunde zu geben, welche nicht von Raum und Zeit afficirt sind, fehlt uns eine eigene Vernunftsprache, und daher rührt es, dafs, wenn wir von solchen Dingen sprechen, uns die Verstandes-Menschen, entweder des Myfticismus beschuldigen, oder doch der Unverständlichkeit anklagen. Eine Vernunftsprache wird sich einst aus der Philosophie entwickeln, und diese wird auf einer einzigen Seite mehr in sich fassen, als die Verstandessprache unserer Gelehrten in zehn Quart-Bänden.

Ich komme zurück auf eine kurze Wiederholung aller der Hauptsätze.

Es giebt einen Urgegensatz, welcher Urbild und Nachbild, mithin Vernunft und Philosophie in sich begreift, nicht aber von ihnen wieder begriffen wird. Dieser Urgegensatz wird daher in uns gefühlt als Abhängigkeit von unbekannter Macht. Dieß ist das Höchste und umgiebt den Menschen, wie ein undurchdringlicher Zauber, und so sehr auch der Philosoph seine Freiheit und

und seine Kraft potenzirt, so vermag er doch nicht, diese Abhängigkeit von sich zu entfernen. In der Geschichte ist es das Schicksal oder die Unmöglichkeit, die Reihe der Begebenheiten zu ändern, in der Natur ist es der Standpunct oder die Unmöglichkeit, die Lage der Objecte zu verrücken. In beyden Fällen bleibt dem Menschen, er werde als Glied der Natur — oder Geisterkette betrachtet, zuletzt nichts übrig als eine freiwillige Resignation auf eine bessere Zukunft. Jener Urgegensatz ist Unsterblichkeit und ewiger Tod, was zwischen beyde fällt, ist Leben in seinen hohen und niedern Stufen. Wo in diesem Leben die Richtung zur Unsterblichkeit überwiegt, da geht der Wille, das Herrlichste der Erde, hervor, mit ihm blühet die Freiheit auf, und aus ihm bildet sich das Selbstbewußtseyn; wo in ihm die Richtung zum Tode überwiegt, da gehet die Erkenntniß hervor, sie ist gedrungen von der Fessel der Nothwendigkeit und aus ihr sich das Bewußtseyn einer Aussenwelt. Hier liegt also die Trennung der Vernunft in das Ich und Universum. In jenem liegt der Pol der Subjectivität, in diesem der Pol der Objectivität, das Indifferente Beyder ist der Verstand. Von ihm geht das Ich aus und
in

in ihn kehrt das Universum zurück, und diese drei entstehen mit dem Selbstobjectiviren der Vernunft. Der Verstand ist der Spiegel sowohl des Ichs als des Universums, seine konvexe Seite ist gegen das Selbstbewußtseyn, seine konkave Seite gegen das Bewußtseyn der Außenwelt gekehrt. Was er auf jener Seite empfängt, giebt er in unendlich-divergirenden Strahlen zurück, was er auf dieser empfängt, sammelt er in einen Brennpunct zusammen. Auf jener Seite bildet sich die Phantasie mit ihrer herrlichen Welt voll Idealen, auf dieser geht er zur Sinnenwelt und zur gemeinen Ansicht der Dinge. Dort hat sich die Freiheit der Reflexion und der Anschauung losgewunden, die Philosophie regt sich in ihrer innersten Tiefe, und die Ideen Tugend, Wahrheit und Schönheit werden lebendig. Hier herrscht das kalte Gesetz, mühsam aus Erfahrung und Analogie hervorgezogen, die Welt ist in Begriffe zersplittert, und nirgends findest du ein Ganzes. In dieser Region giebt es erst ein Oben und Unten, ein Innen und Außen, ein Vor und Nach, ein Subject und Object, und Alles dieses ist in Raum und Zeit eingetaucht.

Dies

Diefs ist die Stufe des Verstandes, und eine Philosophie, welche auf ihr stehen bleibt, überfieht zwar die niedere Ansicht der Dinge, aber die höhere bleibt ihr verborgen. Eine solche Philosophie macht entweder das Ich oder das Universum zum Ersten seiner Reihe, und heist eben daher, weil der Verstand gleichsam ein Spiegel von doppelter Reflexion ist, Reflexions-Philosophie. Wir sahen aber oben, dafs weder das Ich noch das Universum zum Princip tauglich ist, sondern nur jenes unbekannte X der Weltseele, und daher soll jede Philosophie dogmatisch seyn. In der niedern Ansicht der Philosophie ist der Verstand der unbewegliche Mittelpunkt, um welchen sich alles drehet, in der höheren Ansicht ist dieser Mittelpunkt selbst wieder beweglich um das Absolute, und der Verstand mithin ein Trabant, welcher sich um eine hellere Sonne drehet, von welcher er nur den Abglanz geniefst.

Bei jener Trennung der Vernunft ist zwar das Ich und das Universum durch den Verstand vermittelt, aber doch hat jedes sein eigenes Leben und seine eigene Polarität unabhängig vom Andern. Das absolute

lute Ich, sobald es von Zeit und Raum afficirt und mithin endlich wird, zerfällt in eine unendliche Vielheit von Subjecten, und sucht, da es nicht als Einheit das Absolute behaupten kann, es wenigstens durch die Vielheit in der Zeit zu erreichen. Dieses Zerfallen bestimmt die Individualität zwischen Ich und Du; jedes Individuum ist zwar ein Ganzes für sich, aber in Hinsicht auf Allheit ist es nur Glied, seine Differenz liegt nicht in den Functionen, sondern nur in den Graden der Wirksamkeit. Diefes ist die erste Art des Selbstobjectivirens der Vernunft. Eben so verhält es sich mit dem andern Pol. Das absolute Object oder das Universum, wenn es von Raum und Zeit afficirt wird, zerfällt in eine unendliche Vielheit von Sphären, und sucht, was es nicht als Einheit vermag, wenigstens durch Vielheit zu erreichen. Dieses Zerfallen bestimmt ebenfalls ihre Individualität: jede ist Glied und Ganzes, und ihre Differenz liegt ebenfalls nur in den Graden der Wirksamkeit. Diefes ist die zweite Art des Selbstobjectivirens der Vernunft. Die erste Art von Selbstprojection bildet die Gemeinschaft vernünftiger Wesen, ihre Fortzeugung durch Geschlechter, und erzeugt dadurch die *Geschichte*,
 die

die zweite Art bildet die Gemeinschaft unermesslicher Sphären, und die periodischen Veränderungen ihrer Bahnen, und erzeugt dadurch die *Natur*. Beyde Arten von Selbstprojection stehen aber auch in Wechselwirkung, und zwar nicht bloß durch die Grade der Wirksamkeit, sondern durch den Unterschied ihrer Functionen, nämlich durch das Verhältniß einer bewußten Thätigkeit zum bewußtlosen Leiden, und dadurch wird der Mensch Bewohner und Herr der Natur, und die Natur Ernährerin und Dienerin des Menschen.

Dies ist die Deduction von *Natur und Geschichte*, sie ist aus unserm Dogma genommen, und obgleich nicht in systematischer Continuität, doch mit steter Hinsicht auf die Natur des Absoluten und in beständigem Misstrauen auf die Kräfte unserer Speculation gefolgert. Wir erhalten nun durch sie das Recht, in Natur und Geschichte tiefer einzugehen, und das, was bisher nur rein spekulativer Gewinn war, zum Nutzen der Wissenschaft selbst zu verwenden.

Ich spreche hier von einem Nutzen, welchen man aus der Speculation ziehen

könne, und dieß wird den Verstandes-Menschen nicht in den Sinn wollen, da sie ihren Nutzen für die Wissenschaften ganz anders woher nehmen, und gewöhnlich im Schweife ihres Angesichts aus der Erde graben. Ihnen gehet nicht bei, daß die Spekulation für sich bestehe, — daß sie einen von aller Empirie abgefonderten Zweck enthalte, und daß der Nutzen, welchen die gegenwärtige Generation aus ihr zieht, ein bloß zufälliger seye. Ich meyne jene Klasse von Gelehrten, welche, ihr Glück zu machen, der Gegenwart schmeicheln, die Abhülfe dringender Bedürfnisse beständig auf der Zunge haben, und indem sie die Geschichte des Tages festhalten, ihre Rolle für ewig ansehen; sie sind die literarischen Fledermäuse, welche zwischen Hell und Dunkel schweben; die Nacht scheuen sie, weil man auf ihre Thaten nicht merkt, den Tag scheuen sie, weil sie die Sonne verblendet; sie werden mithin berühmt in der Dämmerung, und laben sich, wenn die Sonne schon unter dem Horizonte steht, an der Refraction ihrer Strahlen. Wo der Tag und die Nacht sich scheiden, da sagen wir ihnen Lebewohl, — denn der Abend unserer Generation ist zugleich ihr literarischer Abschied von der Welt. Diese Leute

Leute sind es, welche viel Luft bezeugen, das Beispiel des wahrhaft großen Newtons für sich anzuführen, und indem sie glauben, Newton habe aus Induction das Gesetz der Schwere entdeckt, sich in gleichem Wahne in die Schatten der Apfelbäume lagern. Allein — sie wissen nicht, was dazu gehört, ein Newton zu seyn, und wie mehrere Jahrhunderte sich erschöpfen müssen, um die menschliche Anlage so hoch zu steigern. In Newton hatte sich die natürliche Philosophie aufs höchste ausgebildet, und er stand eigentlich da, wo die bewusstlose Tiefe des Geistes und der Natur sich auf ideelle Weise, und mit Bewusstseyn zu rekonfiruiren anfängt. Das, was ihr Induction und Erfahrung an ihm nennet, war das Werk tiefen Nachsinnens, wobei er die Zeit nicht mit der Rechenschaft verderben wollte, sich anzugeben, was in seinem Innern dabei vorgieng; daher ist sein Gesetz, so wie es in den Verhältnissen der Objecte erscheint, unabänderlich, aber die Kraft, worauf es ruht, und welche ganz innerlich ist, konnte er nicht von einer Hypothese befreyen. Die ganze Masse von Beobachtungen, von Hipparch an gesammelt, war gewiss das Schlechteste, was sein tiefer Geist nach-

schleppen mochte, und was ihm zum Gesetz der Schwere nie verholffen hätte. So sind die genialischen Männer aller Zeiten; indem sie, gleich dem elektrischen Lichte in seinen Pausen, eine Menge Mittelglieder überspringen, langen sie bewußtlos eben da an, wo die Speculation sich mit Bewußtseyn niederläßt. Die natürliche Philosophie ist eine bewußtlose Speculation.

Wie die Natur der lebendige Spiegel der in Raum und Ruhe gesetzten Weltseele ist, so ist die Geschichte der lebendige Spiegel der in Zeit und Handlung gesetzten Weltseele.

Wir sahen, wie aus der Vernunft zwei Gattungen von Selbstprojectionen sich bildeten, wovon jede in eine unendliche Vielheit von Individualitäten zerfiel; aber beyde stehen in Wechselwirkung und daraus gehet eine Mittelgattung hervor, welche zwar auch für sich bestehet, aber doch zugleich das allgemeine Band ist, welches die beyden übrigen zusammenknüpft. Die Arten einer Gattung differiren in den Graden der Energie, die Gattungen hingegen differiren unter sich in den Functionen, die Mittelgattung muß daher aus den Functionen Beyder ein neues Product setzen.

Diefs

Diese drei Momente sind die höchste Trichotomie, welche aus der Vernunft hervorgehet, und welche sich in der Natur und Geschichte im Allgemeinen, Besondern und Einzelnen auf die mannfaltigste Weise wiederholt. Diese Trichotomie ist das unverbrüchlichste Gesetz des Verstandes, welches ihm selbst aufgegeben ist. Im Raume äußert sich dieses Gesetz in den drei Dimensionen: Länge, Breite und Tiefe, in der Zeit, in den drei Perioden: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in der Natur, in den Polen und dem Indifferenzpunct, in der Geschichte als Unschuld, Entzweiung und Veröhnung. Alles was du vorstellst und denkest, bildet sich in diese Trichotomie, und sie ist die allgemeine Form, unter welcher alle Realität im Universum, und alle Idealität in unserm Geiste erscheinen muß. Ein zweites Grundgesetz des Verstandes ist die allgemeine Unterordnung. Denn jedes Glied der ursprünglichen Trichotomie gebiert aus sich wieder drei, jedes von diesen wieder drei, und so breitet sich zuletzt die ursprüngliche Trichotomie in eine Verzweigung aus, welche für den Verstand in Natur und Geschichte den Anschein des Unendlichen hat. Jedes dieser

Glie-

Glieder erhält von der Stelle, welche es einnimmt, seinen besondern Werth zum Producte des Ganzen, und wir sehen daher erst deutlich, woher es komme, daß die Aufgaben, je mehr wir uns von dem Ursprünglichen entfernen, immer schwieriger und verwikelter für die Philosophie werden.

Diese Trichotomie spricht sich in dem Absoluten, als dem reflectirten Nachbilde der Weltseele, in den drei Ideen — *Tugend*, *Schönheit* und *Wahrheit* aus. In Raum und Zeit eingebildet, und ins Individuelle zerfallen, gehen aus den drei Ideen auch drei Naturen hervor, welche wir als die *moralische*, *organische* und *physische* anerkennen. Diese drei stellen die Welt dar, und ihr gemeinschaftlicher Centralpunct ist die *Weltseele*.

Wir beschäftigen uns jetzt mit Aufsuchung der gemeinschaftlichen und differenten Merkmale dieser drei Naturen.

Bis jetzt hat es die Philosophie noch nicht vermocht, das *Ich des Wollens* und das *Ich des Erkennens* ganz in Übereinstimmung zu setzen. Im Absoluten sind zwar beyde

beyde eins, aber in der Sphäre des Relativen sind beyde nicht verschieden. Die Systeme des Realismus und Idealismus, welche der Verstand von den ältesten Zeiten her auf die verschiedenste Weise trituriert hat, haben sich nur mit dem Ich des Erkennens beschäftigt, und ihre Reflexion gieng nur auf den Pol der Objectivität. Sie sahen nur, wenn ich mich so ausdrücken darf, auf die konkave Seite des Verstandes, wo die Welt der Begriffe und Vorstellungen liegt, und das Bewußtseyn seine centrijectale Richtung hat. Die höhere Welt der Subjectivität hingegen blieb ihnen größtentheils verborgen. Die sparsamen Versuche, welche wir von einer Philosophie der Geschichte haben, sind keineswegs speculativer Art und nicht geeignet, die eigenthümliche und bei weitem der Idee nach herrlichere Welt der Geschichte als ein ergänzendes Glied in das Totalsystem der Philosophie einzuordnen. In dem Wahne, daß man nur über das philosophiren könne, was nothwendigen Gesetzen gehorchet, was, wie ein Räderwerk, als Kraft und Last sich verhalte, und nach Masse und Entfernung zu berechnen seye, hat man die Geschichte als die Sphäre der Freiheit vernachlässigt, in-

indem man die Reihe der Begebenheiten dem sinnlosen Fatum hingab, und das ganze Verdienst in die getreue und gedrängte Darstellung der Thatfachen allenfalls noch mit dem Überblick einer urfächlichen Verknüpfung verschönert, und in die Schilderung meistens scheufslicher Charaktere und gesetzloser Willkühr setzte. Was läge an diesem Quark, und warum sollte wohl die Weltgeschichte diese verwirrte Masse von der Schöpfung an nachschleppen, wenn nicht eine höhere Bedeutung darin sich offenbarte? Ob dieser oder jener Tyrann regierte, ist für eine Philosophie der Geschichte gleichgültig, und wir sind dieser Schilderungen, da sie sich mehr oder weniger gleich sehen, bis zum Eckel satt; aber wichtiger ist ihr, an welchen Punct der Entwicklung in dieser oder jener Periode die Menschheit gelangte.

Aus einem Streben gieng, wie wir gesehen haben, Raum und Zeit, und aus jenem Urgegensatz Wille und Erkennen hervor. Das Ich des Wollens ist das Subjective, und ist gegen das Absolute gerichtet, das Ich des Erkennens ist das Objective, und ist gegen das Relative gerichtet. In Raum und Zeit gesetzt, bilden beyde ihre eigene Welt,

Welt, die subjective Welt des Willens heisst Geschichte, die objective Welt des Erkennens heisst Natur. In der Geschichte herrscht die Freiheit, in der Natur das Gesetz. Dort greift jedes Individuum mit Selbstbestimmung in die Reihe der Begebenheiten ein, und ist Meister in einer gewissen Sphäre, sie sey auch so klein als sie wolle; hier wird das Individuum selbst von der Aussenwelt ergriffen, und diese dringt ihm selbst eine Reihe von Zuständen auf, welche jenes nicht zu ändern vermag. Das Princip der Geschichte ist die Tugend, das Princip der Natur die Wahrheit. In jenem liegt die Aufgabe, die Tugend zu realisiren. Die Tugend ist ursprünglich ideell, und rückt in der Geschichte gegen die Realität fort, die Wahrheit ist ursprünglich reell, und rückt in der Natur gegen die Idealität fort. Die Geschichte ist ein successives Ganzes, die Natur ein gleichzeitiges. Die Geschichte soll in der Zeit einen ewigen Plan realisiren; die Natur soll im Raume eine ewige Ordnung enthalten, beydes aber ist nur möglich, wenn in jener die Zeit und in dieser der Raum getilgt wird. Die Geschichte hat einen Anfang und ein Ende, die Natur ein Zentrum und eine Peripherie. Die Ge-
 schichte

schichte ist ursprünglich eine Involution, und strebt zur Evolution; die Natur hingegen ist ursprünglich eine Evolution, und strebt zur Involution. Wie die Geschichte zur höchsten Evolution fortrückt, so rückt die Natur gegen das Zentrum fort. Was in der Natur die Entfernungen sind, das sind in der Geschichte die Perioden, und wie es in der Natur ein Gesetz der Entfernungen giebt, so giebt es in der Geschichte ein Gesetz der Perioden. Wie es in der Natur sekuläre Gleichungen giebt, nach welchen sich ein Maximum und ein Minimum in ihren Veränderungen entwickelt; so verhält es sich auch in der Geschichte, ohne daß in jener die ewige Ordnung, und in dieser der ewige Plan eine Störung erleidet.

Obgleich nun beyde Welten, nämlich die moralische und die physische, jede für sich bestehet, und jede ihren eigenen Gang gehet, so sind sie doch vermittelt durch die Organische, und der menschliche Organismus trägt als Indifferenz beyde Welten. Die organische Welt aber ist selbst eigenthümlich, unerachtet sie ihre wesentlichen Charaktere nur aus den beyden andern nehmen kann.

Hier

Hier sehen wir, wie der menschliche Organismus der *Vermittler* zwischen *Geist* und *Materie* wird. Der Materialismus ist zwar das schlechteste, was jemals die Philosophie ausgeben konnte, und trägt das Gepräge ihrer barbarischen Zeiten; aber recht angesehen hat der Spiritualismus und der Materialismus doch Punkte, welche beyden gemeinschaftlich zugehören. Die materielle Welt ist das erloschene und bewußtlose Product des Geistes; aber jedes Product hat mit der Productivität irgend eine Beziehung, in welcher beyde übereinkommen.

Wie die Materie denken könne, wie aus unserem Gehirne Ideen, gleich Pilzen aus der Erde, emporstiefsen, wäre freilich unbegreiflich, wenn nicht der Organismus dazwischen träte, und, indem er aus den Gränzen beyder sich eine eigene Sphäre bildet, das Widerstrebende beyder vertilgte, und gleich einem assimilirenden Organ den Übergang aus dem Höhern in das Niedere vermittelte. Die physische Welt besteht aus lauter Qualität und Quantität, aus Masse und Entfernung, es ist die ins Unendliche vereinzelte und zerfallene Sinnenwelt, in
ihr

ihr ist keine Rede von Proportion und Zweck, sondern nur von den dem Stoff anklebenden Eigenschaften. Wo das Physische aber ins Organische übergeht, da tritt die Structur, das Gewebe und überhaupt die Proportionalität hervor, und in dieser regt sich schon der die Hülle durchdringende Geist.

Im Organischen ist Structur und Proportion das Wesentliche, Quantität und Qualität hingegen oder überhaupt die Mischung das Unwesentliche.

Möchten doch unsere chemischen Physio-
logen es glauben, daß es ein eitles Unternehmen ist, das Organische durch eine chemische Analyse zu beleuchten, und daß sie, wenn sie die Structur und das Gewebe durchs Feuer und andere Mittel zerstören, den Spiritus rector des Organischen zugleich mit hinaustreiben. Sie ehren das Lebendige zu wenig und das Todte zu viel, und, indem sie die Hülle analysiren, glauben sie den Geist in die Retorte zu bannen. Hätte die Arzneikunde ihrer Stimme gefolgt, so wäre sie um ein Jahrhundert wieder rückwärts versetzt worden. Günstiger scheint uns die Periode zu werden, von welcher D. Gall
der

der Vorgänger ist. Ich ehre in ihr die bei-
 weitem bessere Art, die empirische Erkennt-
 niss des Organismus zu befördern. In ihr
 ist das Wesen des Organischen — nämlich
 die Structur und die Proportion völlig her-
 ausgehoben, sie zerstört sie nicht, sie ent-
 wickelt nur das Verborgene. In ihr ist aus-
 gesprochen, daß die Hülle sich nach dem
 Geist bequeme und nicht umgekehrt, daß
 der Geist von seiner Hülle abhängt. Lassen
 wir aber den Überwuchs dieser Lehre in
 seine Grenzen zurückkehren, und nur das
 suchen, was wirklich darin zu finden ist.
 In der Hülle des organischen Leibes kann
 sich nur ausdrücken, was im Geiste selbst
 mit dem Organischen nahe verwandt ist,
 wie z. B. der verschiedene Kunstsinne, die
 sinnlichen Triebe und Neigungen und über-
 haupt alle Leidenschaften, welche den Ei-
 gennutz der Sinnlichkeit begünstigen. Wo
 aber der Geist sich vom Organischen völlig
 losgewunden hat, wie in seiner morali-
 schen Welt, wo er von seiner Hülle frei
 und unabhängig lebt, da wollen wir auch
 keine Eindrücke in derselben erwarten. Zu
 sagen, daß Philosophie, Selbstständigkeit
 des Charakters, Tiefsinn, Moralität u. s. w.
 ihr eigenes Organ habe, und daß man die
 ganze

ganze Dignität des Geistes am Schädel nicht nur sehen, sondern sogar betasten könne, gehört unter die Kniffe, welche denen der Quacksalber nicht unähnlich sehen, welche aus dem Urin die specifiken Krankheiten auf ein Haar hin errathen. Wenn auch im Betaften selbst keine Irrung vorgeht, und wenn die verschiedene Configuration des Schädelbaues in seinen feinsten Nüancen von geübten Beobachtern wirklich gefunden werden kann, so ist noch eine zweite Täuschung offen, welche bei der Schwächlichkeit unserer Psychologie sehr häufig vorkommen muß, nämlich diese, ob der Mann, dem dieser Schädel angehörte, wirklich ein selbstständiger oder moralischer oder tiefsinniger Kopf war. Dieß ist der Überwuchs jener Lehre. Einmal kann sie sich, wenn sie auch im Betaften aufs beste geübt ist, nicht genug vor psychologischen Täuschungen hüten, und zweitens kann sich jenes reingeistige Wesen, was nicht zum Organismus gehört, auch nicht in demselben auf materielle Weise ausdrücken. Ich vermuthe auch nicht, daß eine solche Ausdehnung dieser Lehre zum wahren Sinn ihres Urhebers gehöre.

Ich

Ich komme zurück. Der Organismus hat zum Princip die Idee der *Schönheit*. Das Schöne also kann weder in einer Quantität noch irgend einem einzelnen Stoffe der physischen Welt gesucht werden, sondern nur in der Structur und in der Proportion des Einzelnen zum Ganzen. Im Schönen ist die Materie halb besiegt vom Geist, und der Geist halb verschlungen von der Materie, beyde sind also aufs innigste verschmolzen, aber doch auch sichtbar in der Würdigung ihrer eigenthümlichen Charaktere. Wo die physische Natur in die organische übergeht, und die geistige ihre Dignität an dieselbe abgiebt, da fängt die Form und Structur an, die Materie zu überwinden, die physische Qualität und Quantität wird zum Organ potenziert, und wo sonst nur Ruhe und Passivität war, da entsteht jetzt eine eigene Bewegung und ein Kreislauf; aber der Geist wird in dieser Mittelstufe zugleich seiner Freiheit beraubt, und spricht sich in der Materie als Proportion aus. Wie nun die organische Natur die Brücke macht, auf welcher die physische und reingeistige sich einander mittheilen, so ist die Idee der Schönheit auch der mittlere Exponent zwischen Wahrheit und Tugend.

Nach

Nach diesen Voraussetzungen sehen wir alle organischen Gebilde nur als einzelne Bestrebungen an, sich dem reingeistigen zu nähern. So lange diese Bildungen im Streben begriffen sind, kann der Geist nie frey hervortreten; auf der ganzen Stufenleiter der organischen Natur, welche wir gewöhnlich in einer Naturgeschichte beschreiben, wird der Geist verwendet, um die Materie durch die Form zu besiegen. Wo aber der Organismus aufs höchste gelangt ist, und jenes Streben seinen Gipfel erreicht, wie im menschlichen Organismus, da hebt sich alsdann der Geist ungehindert vom Organischen in seiner Freiheit empor, und bildet sich seine eigene Welt in der Gemeinschaft vernünftiger Wesen. Der Gipfel des Organismus ist das menschliche Gehirn, in ihm ist nicht nur alle Kraft der organischen Stufenleiter konzentriert, sondern es ist in seiner Structur auch aufs vollkommenste gebildet. Als Naturproduct, mithin auf der reellen Seite, ist das menschliche Gehirn, was als Kunstproduct, mithin auf der ideellen Seite, das Epos ist.

Abgesehen von der Naturphilosophie, welche die Wichtigkeit des menschlichen
Ge.

Gehirns auf andere Art zu schätzen weifs, als die *Gallische* Lehre, hat doch diese Lehre den empirischen Weg aufs beste getroffen, und indem sie auf die vollkommenste Entfaltung des Gehirns dringt, hat sie das Wesentliche des Organismus aufs schönste erkannt.

Die gallische Lehre hat sich über die chemische Physiologie erhoben, und darum ist sie uns schätzbar; sie wird in den Provinzen der Sinnlichkeit, und in den mit ihr verwandten Trieben noch manche schöne Entdeckungen machen, welche selbst dem Naturphilosophen willkommen seyn werden, aber weiter reicht ihre Sphäre nicht. Als blofse breiartige Masse betrachtet, und von der Structur abgesehen, hat das Gehirn keinen größern Werth als die Farbe, womit der Künstler seine Ideale ausdrückt: denn wie sich das Ideal zur Farbe verhält, so verhält sich die Schönheit der Proportionen des Gehirns zu seiner Masse.

Das menschliche Gehirn ist also der höchste Organismus auf der Erde, — allein diefs ist auch alles.

Über der organischen Welt geht die reingeistige auf, an die Stelle der Structur tritt der Begriff und die Idee, und an die Stelle des Instincts der Wille, — der hohe Abkömmling einer andern Welt. Er wirkt zwar durch den Organism in die niedere Sphäre der physischen Welt, aber er ist doch unabhängig von demselben, und wenn er, wie es häufig der Fall ist, seine Antriebe aus der Sinnlichkeit nimmt, so geschieht es nur dadurch, weil er seine Dignität vergessen hat. Ein solcher Wille ist wahrhaft schlecht und unedel; wie er aber auch beschaffen seye, so kann er doch nicht in irgend einer materiellen Spur des Gehirns entdeckt werden; er herrscht jederzeit über das Ganze und alle Provinzen sind ihm unterthan: er kann daher weder hier noch dort am Schedel betastet werden. Was aber über den Organismus herrscht, das kann nicht mehr in ihm befangen seyn. Die Seele des Menschen ist überall, und eben daher nirgends. Diejenige, welche nach ihrem Sitz in Gehirn forschen, sind gleich denen, welche den Tag mit der Laterne suchen. Vom Sitz der Seele sprechen, heißt die Philosophie beschimpfen, und die Anatomiker, welche davon reden, mögen

gen zwar gescheute Leute seyn, aber was die Seele angeht, das sollen sie nicht mit dem Kadaver vermengen. Das Zentrum aller Proportionen können sie im Gehirn finden, aber die Seele ist und war nie in einem Raume enthalten, oder von einer Materie abhängig. Oft zwar, wenn wir die Leute handeln sehen, oder das lesen, was sie schreiben, kommt es uns vor, daß ihre Seele auf einem Tuberkel oder in einer Glandel sitze, oder auch dumm und stumm wie ein Fischchen auf einer Aquula schwimme; aber im Ganzen müssen wir ihnen doch Gerechtigkeit darin widerfahren lassen, daß sie es nicht so ernsthaft meynen. Wüßten sie, daß sie, um sich selbst kennen zu lernen, sich vorher ganz vergessen müßten, so würden sie den Sitz der Seele anderswo suchen. Sie wenden vielleicht ein, daß ja das Leben und Handeln erlösche, wenn der Organismus zerstört werde, und ziehen den Schluß daraus, daß die Seele in ihm wohnen müsse. Ich gebe ihnen das erste zu, läugne aber das zweite. Durch Zerstörung des Organismus fehlt nur das Medium, wodurch die Seele in die physische Welt eingreift, aber sie selbst bleibt unangetastet. Die physische Welt wird

zwar mit dem Organismus getilgt, aber die Seele wird freyer und erhebt sich in eine höhere moralische Welt als die gegenwärtige — zum Reiche der Engel.

Da sich in jedem Nachbilde das Urbild spiegelt, so ist auch die Vernunft der Spiegel der Weltseele, seine beyden Seiten sind Natur und Geschichte: jene die Objective, in welcher die Weltseele im Übergewicht vom Raum und Ruhe erscheint, diese die Subjective, in welcher die Weltseele im Übergewicht von Zeit und Handlung erscheint.

Natur und Geschichte ist auf der Stufe der Vernunft, was Ich und Universum auf der Stufe des Verstandes ist, beyde mithin nur der Potenz nach verschieden.

Das Ich ist nur das Substrat verschiedener Functionen und der verschiedene Grad ihrer Energie bestimmt seine Differenz von Wesen gleicher Art. Ins Unendliche auslaufend, erlöschen jene Functionen zuletzt in einem unbestimmten Product, und dieses nennen wir *Universum*; daher rührt die Ansicht jedes Individuums, als ob es
im

im Zentrum einer unermesslichen Peripherie wohne. Das Ich ist das auf einen Punct kontrahirte Universum, d. h. im Ich kommt das Universum zur Befinnung und zum Bewusstseyn, es ist der Focus der von der ganzen Peripherie zusammenlaufenden Strahlen, im Universum hingegen hat sich das Ich in die Peripherie verloren, die Befinnung ist erloschen, und das Bewusstseyn ist zum Object geworden. Dieß ist jedoch nur Eine Seite des Verstandes; die andere ist die herrliche Welt der Ideale, welche zur gemeinen Ansicht der Dinge die Vorbilder enthält, und das, was vorher auf einen Brennpunct zusammenlief, wieder durch ein geistiges Prisma bricht, und in eine höhere Sphäre als diese der physischen Welt erhebt. Was aber als Universum gleichsam nur ein leerer durchsichtiger Schein einer unermesslichen Peripherie ist, das ist, als Natur betrachtet, eine Gemeinschaft unendlich vieler Spären, welche in der vollkommensten Harmonie sind und ein Ganzes bilden. Was als Ich nur ein Convolut verschiedener Functionen ist, deren Energie die Individualität bestimmt, das ist als Geschichte eine Gemeinschaft unendlich vieler Individuen, wovon jedes ein Ich

Ich ist, und ihrer Fortzeugung durch Geschlechter. Was als Universum nur als ein planloses Neben- und Aufeinander erscheint, das ist als Natur eine ewige Ordnung. Was als Ich zufällig in die Reihe der Begebenheiten eingreift, und gleichsam dem Schicksal hingeworfen ist, das ist als Geschichte ein ewiger Plan. In der Natur herrscht der Karakter der Nothwendigkeit, in der Geschichte der Karakter der Freiheit, beydes aber nur auf relative Weise, — denn dort ist das Nothwendige durch das Freye gemildert, in dem die absolute Ruhe in mancherlei Bewegung und Beschreibung von Bahnen übergeht; hier ist das Freye durch das Nothwendige zurückgedrängt, indem der absolute Wille unter mancherlei Gesetze gebracht ist. In der Geschichte lebt das Individuum ein geistiges, in der Natur ein sinnliches Leben, beyde aber sind vermittelt durch das Organische.

Nach all diesen Sätzen erscheint uns die Weltseele als der Centralpunct dreier Naturen, nämlich der organischen, physischen und moralischen, und das Ich als der Abdruck des Ganzen.

Die

Die Functionen: Ich will, ich fühle, ich denke, — sind die Stufen des Bewusstseyn, zu welchen sich jene drei Naturen erhoben haben, und der Philosoph, welcher über diese Functionen reflectirt, findet sie in dem ideellen Nachbilde der Vernunft im Absoluten, und zwar in den drei Ideen: Tugend, Schönheit und Wahrheit gegründet: *denn die Tugend kann nur gewollt, die Schönheit nur gefühlt und die Wahrheit nur gedacht werden.*

Ich komme nun auf Bestimmung des *Individualism*, als denjenigen Moment, worin sich alles concentrirt, wie in einem Focus die Strahlen.

Überall, wo der Geist sich ins Organische verliert, da tritt der Individualism hervor, in ihm erhält die Materie Gestalt und Bildung, aber der Geist büßt seine Freiheit dabey ein, und was ihm noch übrig bleibt, ist sein Streben nach Proportion. Der Geist an sich ist nichts Individuelles, er hat weder Gestalt noch Proportion, aber der Materie eingedrückt, wird er beydes. Er selbst ist außer Raum und Zeit, aber seine Producte fallen in dieselbe.

Erst

Erst in der organischen Welt wird die Materie individualisirt, und Raum und Zeit tritt als Gestalt und Bewegung hervor. In der physischen Natur hingegen, verliert sich das Individuelle wieder, Gestalt und Bewegung erlischt in der *Trägheit der Materie*, alles wird aufgelöst in Qualität und Quantität, Stoff und Element. Hier ist die tiefste Stufe der Natur, und die größte Passivität der Materie.

Die Chemie glaubt viel gethan zu haben, wenn sie zu ihren Elementen und Stoffen zurückkehrt, und die Materie im crassesten Tode betrachtet. Ihr Oxygen, Azot, u. s. w. sind weiter nichts als die letzten Gränzen erstorbener Materie, welche alle Gestalt abgelegt, und alle Bewegung verloren hat, sie sind gleichsam die Differentiale der Natur, in welchen aller Wehrt verschwunden ist, und würden diese Elemente nicht wieder durch Licht und Wärme in die Rekonstruktion der Natur aufgenommen, so würden sie auch für immer keinen Werth mehr erhalten.

Inzwischen müssen wir doch gestehen, daß die Chemie, ohne die Differentiale
der

der Natur zu kennen, auch keine Einsicht in ihre Konstruktion erhalten würde, und daß sie durch Reduction der Materie auf diese Gränzen eben das geleistet hat, was die Analysis des Unendlichen für die Mathematik that. Wie aber die Integration überall eine schwierigere Aufgabe ist, was die Mathematik schon oft erfahren hat, so ist auch die Rekonstruktion der Elemente für die Chemie die Hauptsache, und sie hat bis jetzt nur wenige Methoden kennen gelernt, welche einen glücklichen Erfolg versprechen. Wo hingegen die Gestalt, Proportion und Bewegung einer eigenthümlichen Sphäre hervortritt, da hat alle Chemie ein Ende: denn die höchste Dignität der Materie, wie etwa in den KrySTALLISATIONEN, sinkt in dem Organismus in ein Minimum zurück, und wie das den Sinnen entweichende Oxygen u. f. w. die Differentiale der qualitativen Natur sind, so sind die KrySTALLISATIONEN die Differentiale der Organischen.

In der physischen Welt liegt alles unter der Herrschaft von Raum und Zeit, und zwar auf doppelte Weise. Je mehr wir auf einer Seite in die planetarischen Ver-

Verhältnisse, d. h. in das Qualitative und Quantitative der Materie eingehen, desto träger wird die Bewegung, bis sie zuletzt in den Differentialen ganz aufhört, indem in ihnen die Zeit unendlich wird, und der Raum ganz verschwindet. Daher sind die sogenannte Basen der Chemiker auch keine sinnlichen Gegenstände mehr. Qualitäten sind bloße Zeit-Verhältnisse, und die Chemie muß die Eigenschaften der Zeit noch besser kennen lernen, wenn sie in die Natur ihrer eigenen Lehre noch tiefer eindringen will.

Je mehr wir aber auf der andern Seite uns vom Planeten entfernen, und uns zur Gemeinschaft der Sphären erheben, in welcher das Qualitative keinen Werth mehr hat, desto geschwinder wird die Bewegung, bis sie zuletzt im Licht der Natur zur höchsten Potenz gelangt, in welcher der Raum unendlich wächst, und die Zeit verschwindet. In den planetarischen Verhältnissen hat mithin die Zeit, in den außer-planetarischen der Raum das Übergewicht.

Die ganze Sinnenwelt aber, mithin beyde erwähnte Gattungen von Verhältnissen, ist

ist der Herrschaft von Raum und Zeit unterworfen, Masse und Entfernung ist die Hauptsache in ihnen, und alle ihre Gesetze sind aus diesen Momenten genommen.

Anders verhält es sich in der organischen Natur.

In ihr ist die Herrschaft von Raum und Zeit schon zur Hälfte besiegt. Die Masse wird Gestalt und die Entfernung Proportion. Das Individuelle hat sich vom allgemeinen Leben der physischen Welt losgerissen, und bildet ein eigenes in sich, und dieses Leben bestehet den Kampf mit der Natur. Wir sehen also, wie im Organischen ein beschränkter Raum und eine beschränkte Zeit sich der allgemeinen Bewegung der physischen Welt entzieht, und gegen dieselbe wenigstens auf eine bestimmte Zeit das Gleichgewicht aufs beste behauptet. Die organische Natur ist die höhere Potenz der physischen Welt, und daraus wird begreiflich, wie die Einheit der organischen Natur, nämlich der individuelle Organismus mit der Totalität der ganzen physischen Welt und allen ihren Einflüssen im Gleichgewichte steht.

Der

Der individuelle Organismus ist der Focus der physischen Welt, und enthält in einzelnen Puncten so viel, wie jene in der ganzen Peripherie. Qualität und Masse, Mischung und Entfernung, haben im Organischen nur eine untergeordnete Rolle, Structur und Proportion hingegen ist das Wesentliche. Der Chemiker findet zwar auch im organischen Bau sein Azot und sein Oxygen wieder; aber er findet es nur alsdann, wenn er die Structur zerstört, und mithin denjenigen Antheil, welchen der Geist am Organismus hat, vernichtet hat, der andere Theil gehört der physischen Welt an, und ist todtte Materie.

Dem Physiologen kann es daher nie gelingen, irgend ein chemisches oder physisches Gesetz der Erde dem Organismus anzupassen. Denn da dieser die höhere Potenz der physischen Natur ist, so müssen auch ihre Gesetze potenziert werden, wenn sie dem Organismus genügen sollen.

Ein solches Verhältniß bemerken wir, um ein Beispiel zu geben, im thierischen Muskel. Der Mechanismus der physischen Welt geht darauf aus, mit der kleinsten Kraft

Kraft die größte Last zu heben, ohne dabei auf den Verlust der Zeit zu sehen. Im Organismus ist es umgekehrt. Um Zeit zu gewinnen, verschwendet er eine große Kraft an eine kleine Last. Diefes beweisen die nahen Insertions - Punkte der Muskeln an den Gelenken. Die wahre Bedeutung davon ist, dafs das Maximum des Mechanismus in das Minimum der organischen Kraft übergehet, und dafs mithin eine solche potenzierte Kraft, um eine Last zu heben, sich mit der Ersparnis der Zeit wohl verträgt. Es kann daher als organisches Gesetz gelten, dafs Zeit und Kraft, welche in der physischen Natur im umgekehrten Verhältnifs stehen, in der organischen einander parallel gehen. An organischen Gesetzen sind wir noch sehr arm, und ich kenne deren auch nicht eines, das sich über Mechanik und Dynamik eben so weit erhöhe, als der Organismus über der physischen Natur steht; doch müssen wir erwähnen, dafs die Richtung, welche die Naturphilosophie unter den Händen Schellings, Steffens, Schelvers, Wagners, Oken und einiger andern guten Köpfe genommen hat, uns schöne Resultate in diesem Fache erwarten läfst.

Ist

Ist nun in der organischen Welt die Herrschaft von Raum und Zeit schon zur Hälfte besiegt, so ist sie in der moralischen vollends ganz verschwunden. In der Spontaneität, insofern sie eine Kraft ist, jede Reihe abzuberechnen, und eine andere andere anzufangen, ist die stetige Linie des Zeitflusses, in welcher die physische Welt von Ursache zur Wirkung fortgeht, völlig aufgehoben, und der Begriff ist eine Actio in distans, welche in der Gemeinschaft vernünftiger Wesen von keinem Raume abhängt. Wenn wir in der physischen Welt das Object noch ganz den Gesetzen der Masse und Entfernung unterworfen erblicken, so bemerken wir schon in der organischen Natur überall ein Streben, sich denselben zu entziehen, aber dennoch ist es nur halb gelungen. In der moralischen Welt hingegen ist dieses Streben wirklich in Kausalität übergegangen, und während die erste der Herrschaft von Raum und Zeit ganz unterworfen ist, beherrscht diese sie selbst. Der Geist ist nur dadurch frei, daß er für seine Wirksamkeit keine Naturgesetze anerkennt, sondern sein eigener Gesetzgeber ist, und je mehr er seine Antriebe von der Natur zu entfernen weißt, d. h. je
weni-

weniger er von sinnlichen Neigungen und Leidenschaften abhängt, desto freyer ist er. Der Individualism hat sich zwar auch aus der moralischen Welt wie aus der physischen Welt verloren, aber der Unterschied ist eine wahre Entgegensetzung. In jener ist der Geist von aller Materie unabhängig, ohne Gestalt und Proportion, und über allen sinnlichen Werth erhaben, in dieser ist die Materie zum Differential geworden, und dadurch unter allen sinnlichen Werth gesunken. Um zur Individualität zu gelangen, muß jenes depotenzirt oder differenziirt werden, dieses aber potenzirt oder integrirt werden.

Die moralische Welt ist die dritte Potenz in Hinsicht der Physischen, und die zweite Potenz in Hinsicht der Organischen, aber der Exponent dieser Dreiheit ist das Unendliche. Die erste Potenz wird erfüllt durch die Integrale von Raum und Zeit, und eben diese gleichzeitige Verknüpfung und Bewegung nennen wir Natur. In der dritten Potenz aber wird Raum und Zeit hinwiederum erfüllt, durch die Differentiale des Geistes, und eben dieses successive Differentiiren des Geistes in Raum und Zeit ist

ist die Geschichte. Die Geschichte ist an sich ein ewiger Plan, und dieser ist immer gegenwärtig wie die Vorsehung, aber an die Individualität übertragen, wird er in der Zeit entwickelt, und ein successives Ganzes, — wie die Natur ein Gleichzeitiges ist.

Dies sind die Hauptpunkte des Individualismus und seines Unterschiedes von Materie und Geist. Wir sehen hier deutlich, daß er nur der organischen Natur eigenthümlich ist, und aufhört, sobald er auf einer Seite in die Differentiale des Geistes, d. h. in das Reich der Begriffe, auf der andern Seite in die Differentiale der Materie, d. h. in das Gebiet der Qualitäten übergeht.

Allein — der *höchste Individualismus* ist das *Ich*. In ihm ist nicht nur die physische Welt zur Befinnung gekommen, und die höchste Blüte der organischen Stufenleiter entfaltet, sondern auch die moralische Welt, welche an sich ewig ist, spiegelt sich in ihm, und wird dadurch in Raum und Zeit reflectirt. Das Ich schwebt also gleichsam in der Mitte zwischen einer
höhern

höhern und tiefern Welt. Die höhere Welt aber wird in dasselbe nur in gebrochenen Strahlen aufgenommen, nie als ein Ganzes und nie so rein, wie sie an sich ist, die tiefere Welt hingegen, wird von ihm als Totalität aufgefaßt, und wie in einem Brennpunct zusammengehalten.

Wir haben gezeigt, daß die physische Welt das Gebiet der Wahrheit, die organische das Gebiet der Schönheit, und die moralische das Gebiet der Tugend enthalte, und jetzt können wir deutlicher darstellen, worin die Natur dieser Ideen liege.

Die Wahrheit ist nur darum Wahrheit, weil ihr Gebiet als Totalität zur Aufnahme fähig ist; der Standpunct des Ichs liegt über der physischen Welt, und daher kann es dieselbe von allen Seiten begränzen. Dieses Begränzen, dieses Zusammenhalten in einem Focus (Begriff), ist die *Function* des *Denkens*. Der Vorzug dieser Idee liegt also darin, daß alles, was in ihr Gebiet gehört, gedacht werden kann. Daher rührt die Evidenz der Mathematik und Astronomie, weil ihr Gebiet rein physisch ist. Die Ma-

thematik ist der Chemie vorgeeilt, obgleich beyde gleiches Recht an das Gebiet der Wahrheit haben. Mit der Zeit aber wird die Chemie so evident werden, als es die Mathematik schon ist, und jetzt, da sie die Differentiale der Materie in ihren Basen kennen gelernt hat, werden ihre Progrefsen in ihrer reellen Konstruktion auch bedeutender werden.

Anders wie in dem Gebiet der Wahrheit verhält es sich in dem Gebiet der Schönheit.

Die organische Natur kann nicht in ihrer Totalität in das Ich aufgenommen werden, wie die physische Welt. Der Standpunct des Ichs liegt nicht über demselben, sondern nur parallel mit ihm, d. h. das Ich ist selbst nichts anders als die höchste geistige Entfaltung der organischen Natur. Das Ich kann aber seine eigene Natur nicht begränzen, mithin auch nicht denken, sondern *nur fühlen*. Da nun die organische Natur das Gebiet der Schönheit ist, so sehen wir, wie das Schöne nur gefühlt und nicht gedacht werden kann.

In

In der Aufnahme des Wahren kann das Ich sein Object völlig begränzen, in der Aufnahme des Schönen aber ist das Ich nur zur Hälfte begränzend, zur Hälfte selbst verschmolzen im Object. Daher ist die Schönheit so innig rührend rührend, und für uns die halbsinnliche halb ideale Göttin aller Humanität. Die Wahrheit an sich läßt kalt, aber die Schönheit regt jene hohe Entfaltung des Organismus, worin das Ich selbst sein Wesen hat, wie der Ton eine gleichgestimmte Saite an, und diese Regung kann nur gefühlt, nicht gedacht werden. Die Idee der Schönheit liegt daher über der Wahrheit, nicht insofern ihre Objecte deutlicher und faßlicher wären, sondern weil sie inniger, geistiger und mit der Individualität des Ichs selbst näher verwandt sind. Eben so liegt die Aesthetik über der Physik, und der Dichter über dem Naturforscher.

Noch anders verhält es sich mit dem Gebiet der Tugend.

Für das Wahre ist, wie wir gesehen haben, der Standpunct des Ichs ein hö-

herer, im Schönen liegt er auf gleicher Stufe, für das Gebiet der Tugend aber ist er ein tieferer. Was aber über dem Standpunct des Ichs liegt, dahin findet nur ein Streben statt, ohne es jemals ganz erreichen zu können. Daher kann die Tugend nicht gedacht wie das Wahre, nicht gefühlt wie das Schöne, sondern nur *gewollt* werden. Das Ich kann also das Gebiet der Tugend, d. i. die moralische Welt nie umgränzen, sondern nur sich einzelner Bruchstücke aus demselben bemeistern.

Aus einzelnen Thaten nur blickt die Tugend hervor, wie die Sonne zwischen den Wolken. Herrlich ist ihr Glanz aber selten, und es können Jahrhunderte vergehen, ehe sie zwei und dreimal öffentlich erscheint. Wo wir sie gewahr werden, da flößt sie Liebe und Achtung ein, und selbst der Neid verstummt vor ihr. In der Noth ist sie der rettende Genius der Menschheit vom Himmel herabgesandt, und da steht sie auch unerschütterlich, wie der Fels im Meere, an dem der Sturm und der Zorn der Wogen alle seine Gewalt umsonst versucht.

Nach

Nach dieser Bestimmung wird es erst klar, wie in dem ideellen Nachbilde der Weltseele die drei Ideen, Tugend, Schönheit und Wahrheit aufbewahrt liegen; an sich sind sie ewig, aber in Raum und Zeit reflectirt stellen sie jene drei Naturen dar, welche wir als die moralische, organische und physische anerkennen. Das Bewusstseyn dieser drei Naturen fällt in die höchste Entfaltung des Organismus — in die Individualität des Ichs, und daher rühren die drei Hauptfunctionen desselben: Denken, Fühlen und Wollen.

Ist nun das Ich, wie wir hier ganz deutlich sehen, der lebendige Abdruck des Ganzen, so muß sich jene ursprüngliche Trichotomie in unzähligen Gestalten in ihm wieder finden — und es wird unser Geschäft seyn, sie in Natur und Geschichte aufzufuchen.

Natur und Geschichte theilen sich in jene drei besondere Welten, so daß die mittlere — nämlich die organische — beyden zufällt. Die Natur ist daher nicht bloß der Zusammenfluß der quantitativen und qualita-

litativen Elemente der philosophischen Welt, sondern es wohnt auch zugleich in ihr die Structur und Proportion der Organischen. Eben so ist die Geschichte nicht bloß das freye Spiel des Willens, sondern es wohnt zugleich auch in ihm das Gesetz und eine organische Verknüpfung.

Was wir Vernunft nennen, dem korrespondirt die moralische Natur, dem Verstande die organische und der Sinnlichkeit die physische, und eben so ist auch Vorstellung, Begriff und Idee unterschieden. Allein nicht nur im Allgemeinen ist dieß wahr, wir treffen sie im Besondern und Einzelnen wieder an und der Philosoph hat keine andere Mühe, als auf den Parallelismus der Momente aufmerksam zu seyn.

Der beständige Satz der künftigen Untersuchungen ist also : *Das Ich ist der lebendige Abdruck des Ganzen.*

Da hier eine ganz neue Reihe von Sätzen beginnt, so schliesse ich dieses Bändchen. Es ist natürlich, daß dieses Wenige, was die Philosophie bisher aus einer gemein-

meinschaftlichen und ungetheilten Quelle
nahm, einst fruchtbarer werden wird, wenn
es in das einzelne Leben der Natur und Ge-
schichte eingeführt wird.

*

*

*

Diese Darstellung ist früher als meine
Bekannthschaft mit der Darstellung, welche
Schelling im ersten Heft der medicinischen
Jahrbücher über die gleichen Gegenstände
gegeben hat; sie ist daher, insofern sie sich
auf Religion und Gottheit bezieht, absicht-
los zum Gegenstück derselben geworden.

Wie weit mein Sinn, meine Überzeu-
gung, mein Gefühl von Religion, Glaube,
Gottheit, Offenbarung von der wissenschaft-
lichen Exposition, welche *Schelling* davon
gibt, verschieden seye, liegt offen genug
da, und ich mag die wesentlichen Punkte
dieser Differenz nicht von neuem erörtern.
Diejenigen, welchen es wichtig genug
scheint, in gegenwärtiger Zeitperiode ihre
Aufmerksamkeit auf solche Gegenstände zu
lenken, mögen diess ausmachen und bestim-
men, welche Ansicht die wahre und heil-
bringende seye. Gut aber dürfte es immer
seyn,

seyen, daß zwei verschiedene Ansichten vorgelegt sind, wovon die eine das Göttliche der Speculation hingiebt, die andere aber derselben gar keine Einsprüche gestattet.

Meiner Überzeugung nach ist gerade hier der Punct, wo kein Nachforschen mehr statt findet, wo keine Idee mehr angemessen, keine Demonstration mehr genügend seyn kann. Es kommt hier nur auf den Ausspruch eines innern Richters an, welchem es zu klein und zu unbedeutend ist, sich in wissenschaftliche Expositionen einzulassen. Das unendliche Affirmirtseyn von sich selbst, das Setzen unendlich vieler Positionen, das Einsseyn in der Allheit und das Allseyn in der Einheit, das unendliche All und alle ähnlichen Aussprüche sind, in Wahrheit, weiter nichts als Affectionen, welche die Spekulation gerne aus ihrer eigenen Natur auf das Göttliche übertragen möchte. Der Vernunft zwar sind sie genügend und angemessen, aber für das Göttliche und Heilige sind sie profanirend und verunreinigend. Kann wohl die Vernunft etwas aus sich ausbären, setzen oder demonstrieren, was besser und vollkomm-

kommener wäre, als sie selbst? Kann sie eine Idee, eine Anschauung, eine Notion beherbergen, welche mehr Dignität hätte, als sie selbst? Kann sie etwas combiniren, demonstrieren, was nicht aus Theilen von ihr, aus Gliedern von ihr selbst bestände? Wo reicht der Theil über das Ganze hinaus, wo übersteht das einzelne Glied das System, wo gleicht die einzelne Idee der Harmonie Aller? Dieß müßte sonderbar zugehen, wenn die Vernunft und durch sie die Philosophie etwas Besseres, Vollkommneres, und ich möchte sagen, Künstlicheres aus sich erzeugte, als sie selbst wäre. *Wie kann sie also zur Idee Gottes gelangen?*

Es giebt, um ein für allemal die Sache so weit zur Sprache zu bringen, als es die bisherigen Resultate gestatten, dreierley Ansichten in Beziehung auf das Göttliche.

Die erste ist die ebenerwähnte, welche irgend eine Idee oder Notion der Vernunft für das Göttliche ausgiebt. Diese setzen mit hin einen Theil der Vernunft = Gott.

Die

Die zweite höhere ist die Schellingische, welche nicht eine Idee in der Vernunft, sondern *sie selbst* für das Göttliche ausgiebt. Diese setzen das Ganze der Vernunft = Gott. Deutlich ist diese Ansicht in den medicinischen Jahrbüchern, 18 Hft pag. 16 und 17 in folgenden Sätzen ausgesprochen: „Die Vernunft *hat* nicht die Idee Gottes, sondern *ist* diese Idee, nichts außerdem.„ Ferner sagt Schelling: „Du redest von einer Ahndung des Göttlichen, einem Glauben, den du höher setzest als die Erkenntniß. Das Göttliche aber ahndet das Göttliche nicht, *denn es ist selbst das Göttliche.*„

Diese Sätze sind eigentlich dazu gemacht, einen Blick in das Innerste unserer Differenz zu gewähren. Wie gelangt Schelling zu diesen Sätzen? Um sie auszusprechen, war es offenbar nothwendig, nicht bloß in die Vernunft hinein zu schauen. Wie könnte er eines dem andern gleich setzen, wenn nicht beyde ganz und völlig in seiner Anschauung lägen? Wie ist es aber möglich, daß die Vernunft als Ganzes dem Philosophen zum Object werde,

werde, wenn die Philosophie auſſer der Vernunft nicht exiſtirt? Ich glaube, über dieſes Miſsverhältniß der Spekulation zu einer ſolchen Aufgabe in voranſtehender Abhandlung genug geſagt zu haben, und wiederhole jene Sätze nicht mehr. Es iſt genug, wieder zu erinnern, daß jenes Überſchauen nur in der Seele wohnen könne und als Schauen des Abſoluten charakteriſirt ſeye, aber eben daher keine Idee Gottes ſeyn könne. Die Vernunft kann nichts von Gott, ſondern nur ſich ſelbſt wiſſen und erkennen. Jenes, was uns das Göttliche vorſpiegelt, iſt nur das Unendliche der Vernunft - Anſchauung ſelbſt, welche dem Göttlichen nie gleich kommt.

Es iſt alſo nur die dritte Anſicht noch übrig, zu welcher ich mich bekenne, und vielleicht jeder Andere auch, nur ohne klares Bewußtſeyn. Gott iſt weder eine Idee (ein Theil) der Vernunft, noch iſt er das Abſolute (das reflectirte Nachbild der Vernunft als Totalität); ſondern er iſt über und auſſer aller Vernunft, oder vielmehr jenseits ihrer Anſchauung. Natur und
Geschichte

Geschichte sind nur zwei gebrochene Strahlen von ihm, welche aber eben durch die Brechung das Göttliche ablegen und menschlich werden. Es sey gesagt, daß das Göttliche nie zum Menschlichen erniedrigt, das Menschliche nie vergöttert werden soll. Die Vernunft mag daher wohl ein Geschenk Gottes genannt werden, aber sie ist selbst nichts Göttliches.

Nirgends schöner zeigt sich der Abstand beyder Ansichten als in dem Schema, welches Schelling in erwähnter Schrift pag. 66. vorgelegt hat. Das Schema ist:

Gott das All	
relativ reales All	relativ ideales All
Schwere (A^1), Materie	Wahrheit, Wissenschaft
Licht (A^2), Bewegung	Güte, Religion
Leben (A^3), Organismus	Schönheit, Kunst.

In diesem Schema ist die Schönheit und Kunst über Güte (Tugend) und Religion gestellt, jenes in der dritten und höhern Potenz, dieses hingegen nur in der zweiten und niedern Potenz genommen. Die Kunst liegt also nach Schelling über
der

der Religion, die Schönheit ist besser als Tugend, und, wir dürfen es wohl noch hinzusetzen, die mediceische Venus ist vollkommener als Gott.

Auch ohne zu erinnern, dafs in diesem Schema Moral und Religion völlig gleich bedeutend sind, und beyde einen schlechtern Rang haben als die Kunst, sehe ich schon aus dieser Stellung, wie weit bisher das Mißverständniß in Ansehung meiner Darstellung von Glauben, Offenbarung, Religion u. s. w. gehen müßte. Bey mir liegt die Religion weder vornen, noch hinten, noch in der Mitte eines wissenschaftlichen Schema. Sie steht allein, und ist durch eine unendliche Linie von aller Spekulation abgefondert; sie liegt so tief innerlich im Menschen, dafs wer sie der Sprache und dem Gedanken anvertraut, einen Verrath an ihrem Heiligthum begeht. Das Allerheiligste kann nie von der Vernunft und Spekulation kund gemacht werden; es wird getrübt, so bald es die Idee und Sprache berührt. Die Philosophie kann hiebey nichts Besseres thun, als warnen, es unangetastet zu lassen, und mehrere

un-

unreine Hände davon zu entfernen. Es ist nur klar durch seine eigene Offenbarung, und diese ist das Licht der Seele, welches mit dem irdischen Licht der Natur gar nichts gemein hat.

Schelling giebt in einer Anmerkung zu erkennen, daß aller Mißverstand bey mir daher rühre, daß ich das Absolute für eine Potenz halte. Ich will diesen Einwurf näher beleuchten.

Es ist Sache der Philosophie, das Absolute zu charakterisiren. An sich nun ist es freylich prädicatlos und insofern läßt sich gar nichts von ihm sagen. Soll es aber doch, um nur dem Verstande Vergleichungs-Puncte darzubieten, in Beziehung gesetzt werden, so kann es nur in Hinsicht der Dignität geschehen, welche es gegen das Relative behauptet und insofern ist es die höchste Potenz, und dieß ist wahrhaftig eben so verzeihlich, als wenn wir Gott das höchste Wesen nennen.

Sagt Schelling wohl etwas anderes, wenn er Gott das All nennt? Die Allheit ist,

ist ja auch nur etwas in Beziehung auf Einheit und Vielheit, und ohne diese Beziehung ist es nichts.

Die Potenzen A^1 , A^2 , A^3 sind zwar abgesondert, aber dennoch enthält die Potenz A^3 schon für sich die beyden übrigen in innigster Vereinigung, wie etwa der Raum die drei Dimensionen. Ist nun die Potenz A^3 ex Hypothese die höchste, so ist sie auch das All, welches Eins und Vieles ungesondert in sich enthält, und insofern das Absolute. Nehmen wir die abgesonderte Potenzen A^1 , A^2 hinweg, so gibt es auch kein A^3 . Daraus geht hervor, daß jener Einwurf nur ein Wortstreit ist. Wird nemlich das Absolute für sich und ohne alle Dignität gegen das Relative betrachtet, so ist es prädicatlos, und es ist alsdann auch kein All, so wenig als Potenz. Allein — wir werden damit nicht klüger. Wird es aber in Beziehung gesetzt, so ist es das Höchste und Niedrigste, Allheit und Einheit zugleich.

Ist man damit einverstanden, was in voranstehender Abhandlung auf verschiedene

dene Weise erörtert wurde; daß das Absolute nichts anders seyn könne, als das Nachbild der Vernunft im Reflex des Philosophen, dessen Gleichheit mit dem Urbild nur durch ein Schauen der Seele möglich ist; so ergiebt sich von selbst, daß alles, was Schelling von Gott ausspricht, mir nur von der Vernunft gelte. Die Vernunft ist das Sichselbstaffirmiren, das Setzen unendlich vieler Positionen, sie ist das All in Eins, und das Eins im All. Für Gott aber sind dies lauter Affectionen, welche eine bescheidene und sich nicht verkennende Philosophie nie über ihr Gebiet hinaustragen wird. Was Gott ist, können wir nie durch Ideen und Schlüsse erreichen, — denn er ist nur das, was er *seyn will*. So wenig du aber an dem Kleide des Andern erräthst, was er im Schilde führe, und an seinem Gange abmerkest, welche Gefinnungen er in seinem Innern hege, so wenig können wir aus dem äußern Gewand der Natur, und dem innern Gang der Geschichte, den Willen Gottes errathen.

In der Selbstaffirmation liegt die Identität, in dem Setzen unendlich vieler Posi-
tio-

tionen liegt die Differenz, und dieses beydes setzt Schelling *schlechthin* in Eins, und meint dadurch das Unbegreifliche zu mildern. Allein das *Schlechthin* bedeutet nur eine Gränze für die Speculation, es sagt nur, daß unser Wissen seine höchste Höhe in ihm erreicht habe und stille stehe.' Allein daß sich in Wahrheit alles so verhalte, müssen wir, weil an dieser Gränze alle Demonstration aufhört, bloß glauben, und dieß ist nun eben die Brücke, welche uns in eine ganz andere Region führt.

Im Glauben ist das *Schlechthin* selbst wieder aufgelöst, und alle Speculation gehet in ein Ahnden über.

Im Absoluten ist alles Relative seinem endlichen Karakter nach erloschen, im Glauben hingegen, verschwindet selbst das Absolute als der letzte dunkle Fleck, welcher das Licht der Offenbarung trübt, — als der letzte Rest unserer unheiligen Natur.

Wer diese Dignität des Glaubens ein-
sieht, der wird in ihr zugleich die Eitel-
keit aller Systeme erkennen, und er wird

jenes *Schlechthin*, womit sich die Philosophie groß dünkt, selbst wieder als Abhängigkeit von unbekannter Macht fühlen. Jener Gegensatz, welchen die Philosophie schlechthin setzt, ist daher selbst nur ein Abkömmling eines Urgegensatzes, nämlich des Jenseits und Dasseits. In diesem aber ist die Vernunft und Philosophie selbst begriffen, und kann ihn daher nicht wieder begreifen. Er ist geoffenbart durch das Wort Gottes, das in unsere Seele geschrieben ist, und von jedem Menschen, welcher sich nicht in diesem Erdenleben vergist und verliert, im Innersten verschlossen und als ein Heiligthum aufbewahrt wird. Aber eben daher, weil ihn unsere Seele nur ahndet, unsere Vernunft nicht begreift, ist uns auch die Frage nicht erlaubt: warum er da seye, und woher er komme. Der Glaube fragt nichts nach Beschaffenheit, nach objectiver und subjectiver Gültigkeit; dieß sind Distinctionen, welche ihm völlig werthlos sind. Er wandelt das Unermeßliche seiner Bahn fort, ohne nach den Hindernissen umzuschauen, und ohne sich um die Störungen zu kümmern, welche die sich höher dünkende Specu-

Specu-

Speculation ihm aufzubürden sucht, er wandelt dahin, wie einer, der seine Pflicht kennt, und, getrieben von ihr, keinen Rathgeber nöthig hat, ob dieser oder jener Augenblick, die Tugend zu retten, der rechte seye. Für Glauben und Religion sind die Begriffe von objectiver Gültigkeit und Existenz völlig leer und unbedeutend, und die Theologen, welche meynen, daß alles an diesen Begriffen liege, und dieselbe mit der ganzen Stärke ihrer Beweiskraft zu retten suchen, geben dadurch der Philosophie eine Blöße, wodurch sie früher oder später selbst in Zwist und Unruhe versetzt werden. So steht der Glaube allein und ewig lebendig. In der Wiege des menschlichen Geschlechtes keimt er auf ohne alle Lehre und Unterricht, er ist unwandelbar unter den Generationen, er gleicht als das einzige Gemeingut, das für jeden Zinse trägt, die verschiedensten Schicksale und Anlagen der Menschen aus; und nimmst du alle die zufälligen Formen hinweg, welche von jeher der sich miskennende Verstand in ihn hineinzwingt, um seine selbstgemachten Bedürfnisse zu befriedigen, so ist er in allen Nationen und in allen Zeitaltern der nämliche.

Obgleich nun diese Ansicht von der Schellingischen höchst verschieden ist, und ich sogar behaupte, daß die Seinige da aufhört, wo die meinige erst anfängt, so möchte ich doch nicht von seiner Darstellung sagen, was er von der meinigen gesagt hat: daß es ohne Zweifel der letzte Versuch seyn werde. Ich kenne die Geläufigkeit der Schreibfedern besser und glaube selbst, daß meine eigene mir nicht gehorchen würde, wenn ich ihr geböte, stille zu stehen.

Eschenmayer, Carl A., 1768-1852

Einleitung in Natur und Geschichte

Bd.: 1

Erlangen 1806

Ph.u. 163-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045704-1